Historische Entwickelung

der

speculativen Philosophie

von Kant bis Hegel.

Historische Entwickelung

der

speculativen Philosophie

von Kant bis Hegel.

Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums
mit der neuesten Schule

dargestellt

von

Heinrich Moritz Chalybäus.

Fünfte durchgängig revidirte und theilweis umgearbeitete Auflage.

Leipzig
Arnoldische Buchhandlung.
1860.

Vorrede

zur vierten Auflage.

Diese Schrift ist ursprünglich aus Vorträgen entstanden, die im Winter 18$\frac{35}{36}$ in Dresden vor einem Kreise von Männern gehalten wurden, welche größtentheils dem höheren Staatsdienste angehörig, alle theilnehmende Verehrer der Wissenschaft, zum Theil selbst Notabilitäten in verschiedenen Zweigen der Literatur waren, mit ihren Universitätsjahren aber vorzugsweise noch der Blüthenzeit Kantisch-Jacobischer Philosophie angehörten und später unter dem Drange der Berufsgeschäfte nicht mehr Muße genug gefunden hatten, um mit dem Fortgange dieser Wissenschaft gleichen Schritt zu halten und Kenntniß zu nehmen von den Verhandlungen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit in der Philosophie; zumal die abweichende Terminologie der objectiven Speculation

in der neuen Schule für die gewohnte Denkweise der früheren subjectiven Richtung unverständlich und schwierig geworden war.

Diese Schwierigkeiten, wenn nicht zu beseitigen, doch zu mindern, und zugleich anderseits den Bedürfnissen mehrerer jüngerer Zeitgenossen, die sich als Zuhörer anschlossen, gerecht zu werden, galt der Versuch. Der Beifall, welchen damals die mündlichen Vorträge fanden, ermunterte den Verfasser, dieselben durch den Druck einem größeren Publicum vorzulegen, und dabei die ursprüngliche Darstellungsweise möglichst treu zu bewahren. Daher die Einkleidung in den Stil der Vorlesung, aber auch viele, in stilistischer Hinsicht nicht ganz zu rechtfertigende Wiederholungen und für manchen Leser vielleicht ermüdende Abschweifungen. Sie schien auch in den folgenden Ausgaben nicht gänzlich beseitigt werden zu können, ohne den ursprünglichen Charakter und Zweck des Buches zu beeinträchtigen, zumal hierbei das Bedürfniß der Jüngeren mehr und mehr in den Vordergrund trat, die bei ihrem Privatfleiß auf Academieen in diesem Buche einen willkommenen Begleiter finden sollten, nicht freilich, um sich bei ihm zu begnügen, sondern um sich bei dem Streit der Ansichten, die einander in der Gegenwart schroff entgegenstehen, nur erst einigermaßen zu orientiren, dadurch aber angeregt und in den Stand gesetzt zu sehen, aus den Quellen selbst zu schöpfen. Die historische Entwickelung sollte die Selbstthätigkeit des Lesers durchaus in Anspruch nehmen, auf keiner früheren

Stufe dem späteren reiferen Urtheile vorgreifen, sondern ihn vielmehr im eigenen Denken die Selbsterfahrungen machen lassen, worin ein unbefangenes Urtheil und philosophisches Wissen überhaupt besteht.

Meine eigene philosophische Ueberzeugung sicherte mir, wie ich glaube, einen freien Standpunct außerhalb der sich bekämpfenden Parteien; sie sollte so wenig als möglich in die historische Entwickelung selbst sich eindrängen, und nur am Ende, wo die Systeme der Gegenwart aufhören sich selbst zu kritisiren, oder diese Kritik noch sub judice ist, mit einigen beurtheilenden Schlußbetrachtungen hervorzutreten sich genöthigt und berechtigt finden, damit jene Unparteilichkeit selbst nicht als zweideutige Tugend erscheine, die den Leser nur in skeptische Unentschiedenheit hineinführe, um ihn darin rathlos sich selbst zu überlassen, somit aber am Ende mehr abschrecken als ermuntern würde. Diese beurtheilenden Zusätze sollen auch in dieser neuen Ausgabe keineswegs für eine Grundlegung eigenthümlicher Ansichten gelten und zu diesem Zweck das ganze Buch geschrieben sein. Eine solche Begründung habe ich unlängst in meinem „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre, Kiel 1846", dem Publicum vorgelegt, aber sie war und ist nicht die Tendenz der gegenwärtigen Schrift, die vielmehr ganz unabhängig davon für sich eine ungefärbt historische und auf ungesuchte Weise nur die negative ist, den damals und zum Theil noch immer in der Schule herrschenden Wahn brechen zu helfen, daß die Philosophie in ihrer

letzten Gestaltung eine für immer fertige und vollendete Wissenschaft sei.

Nächst der Unparteilichkeit mußte die Klarheit das erste Gesetz für die Darstellung, und, wo diese der Natur der Sache und der eigenthümlichen Schulsprache wegen, für den gegebenen Zweck nicht mehr erreichbar war, vorsichtige Beschränkung die zweite Regel sein. Nur in die Principien der Systeme schien ein tieferes Eindringen unerläßlich, die weitere Gliederung derselben mußte größtentheils mit einer allgemeinen Charakteristik abgethan werden; denn eine in allen Theilen gleichmäßig gehaltene und auch über die praktische Seite sich verbreitende Darstellnng lag ebenso wenig in meinem Plane, als eine vollständige historische Berücksichtigung aller der zwischen den Hauptsystemen liegenden, zum Theil in ihrer Art sehr verdienstlichen Binde- und Ausfüllungsglieder.

Gegen diese Unparteilichkeit und Klarheit sind mir keine erheblichen Einwendungen gemacht, dieser Theil des Buches, welcher die Hauptsache ist und sein soll, ist zu meiner großen Befriedigung und fast über Erwarten anerkannt worden, so relativ auch immer das Bedürfniß der Leser und der Begriff einer Popularität ist, welche alle Ansprüche befriedigen und zugleich der wissenschaftlichen Strenge nicht zu viel vergeben soll. Ich habe daher, wie bei der zweiten Auflage, die 1839 erschien, und bei der dritten von 1843, so auch bei dieser vierten den ursprünglichen Charakter der Darstellung möglichst treu zu erhalten gesucht

und theilweis ganz unverändert gelassen, im Ganzen aber insofern einen Fortschritt zu erzielen gesucht, daß die von vorn herein vorwaltende Popularität im Fortgange und gegen das Ende hin mehr und mehr einer strengeren Darstellung Platz macht, so daß dem Leser im Verfolg allerdings bedeutend mehr zugemuthet wird, als im Anfange. Dies scheint nicht nur die Didaktik zu erlauben, sondern auch der Inhalt selbst gebieterisch zu fordern. Ueberdies hat seit der Zeit des ersten Erscheinens dieser Vorträge vor zehn Jahren das Bedürfniß und die Denkweise des Publicums einen so raschen Umschwung genommen, daß schon jetzt die Kantische Anschauungsweise nicht mehr als die allgemein verbreitete vorauszusetzen ist, sondern vielmehr von einer anderen moderneren aus auf sie zurückgegangen werden muß. Schien es demnach schon bei der dritten Ausgabe unerläßlich, die Darstellung des Kantischen Systems für die Zeitgenossen zweckmäßig zu vervollständigen, und fand sich der Verfasser anderseits durch die Wendung, welche das Philosophiren in der jüngsten Zeit nach Hegel und namentlich durch Schelling's inzwischen bekannter gewordene Ansicht nehmen zu wollen scheint, veranlaßt, die ganze Entwickelung seit Kant noch bestimmter, als in den früheren Ausgaben geschehen war, sich zur Periode abrunden zu lassen, so schien es jetzt an der Zeit zu sein, nicht nur der letztgenannten neuschellingschen Philosophie, sondern auch der sogenannten zweiten Fichte'schen erneute Aufmerksamkeit zuzuwenden, und eine kurze Characteristik der philosophischen Ansichten Schleiermacher's, die in

den früheren Ausgaben vermißt wurde, am gehörigen Orte einzuschalten.

Auch die übrigen Abschnitte sind nicht ganz ohne Verbesserungen geblieben, so daß diese Ausgabe mit Recht eine „durchgängig revidirte und vermehrte“ sich nennen dürfte.

Kiel, den 1. Januar 1848.

Der Verfasser.

Vorrede

zur fünften Auflage.

Plan und Darstellungsweise sind bei der Revision und theilweisen Umarbeitung auch in dieser Auflage wesentlich dieselben geblieben. Wie schon in der dritten und vierten mehr und mehr auf die Einführung der Jüngeren in das systematische Studium der Philosophie Rücksicht genommen worden, wozu ich die Geschichte der neueren uns zunächst liegenden Systeme als die zweckmäßigste Propädeutik betrachte, so ist auch hier vorzüglich darauf Bedacht genommen worden, außer durchgängigen kleineren Stilverbesserungen, diejenigen Bemerkungen, welche, mehr kritisirend als referirend, für die Leser entweder vorgreiflich oder nicht durchsichtig genug schienen, theils ganz zu beseitigen, theils an andere Stellen zu rücken, theils durch veränderten Ausdruck dem leichteren Verständniß näher zu bringen. Aber auch größere Umarbeitungen mußten stattfinden. Da nunmehr die authentischen Quellen des

neueren Schelling'schen Systems eröffnet worden sind, die zur Zeit der früheren Ausgaben noch nicht zugänglich waren, so hat diese Partie eine völlig neue und urkundlich gesichertere Darstellung erfahren, als bisher möglich war. Und da, wie bekannt, seit dem letztverflossenen Jahrzehnt die Stellung des Publicums zur Philosophie überhaupt wesentlich sich geändert hat, so mußte auch namentlich der Schluß des Ganzen einer völligen Umarbeitung unterzogen werden, die, wie ich wünsche und hoffe, ohne dem Zweck des Werkes und der Unparteilichkeit untreu zu werden, einen Eindruck hinterlassen dürfte, entschieden genug, um zur Wiederbelebung der philosophischen Studien in der Gegenwart nach Kräften mitzuwirken.

Kiel, im Februar 1860.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erste Vorlesung.

Zweite Vorlesung.

Dritte Vorlesung.

Vierte Vorlesung.

Fünfte Vorlesung.

Sechste Vorlesung.

Siebente Vorlesung.

Achte Vorlesung.

Neunte Vorlesung.

Zehnte Vorlesung.

Elfte Vorlesung.

Zwölfte Vorlesung.

Dreizehnte Vorlesung.

Vierzehnte Vorlesung.

Fünfzehnte Vorlesung.

Sechzehnte Vorlesung.

Siebzehnte Vorlesung.

Achtzehnte Vorlesung.

Erste Vorlesung.

(Einleitung. Wissenschaftliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie. Anknüpfung an den sensualistischen Standpunct.)

Das Anerbieten, in diesem Kreise eine Reihe von Vorträgen über den Gang und Charakter der neueren speculativen Philosophie zu eröffnen, hat gleich bei der ersten Ankündigung eine weit allgemeinere Beachtung gefunden, als ich mir versprechen durfte — ein Beweis, wie ich meine, daß das Bedürfniß, sich über diesen Gegenstand zu belehren, sowohl unter den wissenschaftlich Gebildeten einer früheren Schulzeit, als auch unter denen, die neu herantreten, so lebhaft und allgemein gefühlt wird, daß es wenigstens nicht allein an der Bereitwilligkeit der Hörer liegen kann, wenn die Versuche, die Dunkelheit der neueren speculativen Schule in einem weiteren Kreis von wissenschaftlich Gebildeten zu lichten und ihre Ergebnisse für den Stand der Philosophie in der Gegenwart darzulegen, bisher noch großentheils unzulänglich gewesen sind. Haben Andere es vielleicht an der nöthigen Klarheit und Einfachheit der Rede — Andere über dem Bestreben, allgemein verständlich zu sprechen, an der wissenschaftlichen Gründlichkeit, oder bei der Absicht, das System einer Schule, der sie selbst angehören, gelten zu machen, an Unbefangenheit und Unparteilichkeit allzusehr fehlen lassen, so gebricht es mir, wie ich wohl fühle, bei den wenigen mir in diesem Kreise zugemessenen Winterabenden hauptsächlich an dem gehörigen Maße von Zeit, um mich hier mit wünschenswerther Ausführlichkeit und Umsicht in diesem unabsehbar weiten Felde bewegen zu können.

Allein die allergrößte Schwierigkeit liegt ohne Zweifel in der Sache selbst. Erklärte doch jüngst noch die neueste Schule selbst ihre Philosophie ausdrücklich für eine esoterische Wissenschaft, die immer auf den engen Kreis der Eingeweihten beschränkt bleiben werde, ja beschränkt bleiben solle, weil sie nur dadurch Philosophie sei, daß sie ihr wissenschaftliches

Gewand — dem ungeweihten Auge ein undurchdringlicher Schleier — nicht ablege.

Allerdings — und täuschen wir uns hierüber nicht in unseren Erwartungen — allerdings ist es völlig gegründet, daß die Philosophie nur in ihrer eigenen streng wissenschaftlichen Form Philosophie ist, daß man nicht philosophirt, wenn man philosophische Gegenstände historisch auffaßt, und etwa nur aus den Resultaten eines philosophischen Systems die Philosophie selbst begriffen zu haben meint. Dies ist eben so wenig möglich, als man z. B. einen deutlichen Begriff von der Rechnenkunst haben würde, wenn man gewisse berechnete Summen, etwa einer Zinstabelle und dergl., auswendig gelernt hätte.

Alles beruht hier auf der Selbstthätigkeit und Freiheit des Denkens. Auch die Lehrweise dieser Wissenschaft ist deßhalb von dem Vortragen (tradere) jeder positiven Kunde durchaus verschieden; sie kann gar nichts positiv hin- oder eingeben, sie kann blos, um mit Sokrates zu reden, als *Μαιεύτρια* im Zuhörer das Denken entbinden, damit sich dieses frei, damit es sich selbst bewege.

Die Philosophie steht dem gesunden Menschenverstande nicht entgegen, aber sie geht mit ihren Forderungen stets über die gewohnte Fertigkeit desselben hinaus und muthet ihm viel mehr zu, als er leisten zu können sich selbst bewußt ist. Niemand, als er, soll das Recht haben, sich über Alles selbst zu verständigen, Alles selbst zu beurtheilen; er soll nichts glauben, was er nicht in sich selbst, d. h. innerlich im Bewußtsein, erprobt hat; es soll überhaupt im Gebiete der Philosophie nichts auf Autoritäten hin gläubig angenommen, sondern es soll Alles und Jedes, was man annimmt, nur deßhalb angenommen werden, weil man sich selbst davon überzeugt hat, weil man es weiß.

Die theoretische Philosophie ist, abgesehen von ihrem Inhalte, wesentlich die selbsterrungene Einsicht, wie man überhaupt etwas gewiß wissen könne; sie ist die Wissenschaft vorzugsweise. Sie soll in allen Dingen, die man wissen kann, nicht das bloße Meinen und Glauben unterstützen, sie soll es vielmehr als solches aufheben und in zuverlässiges Wissen verwandeln; sie duldet in ihrem Gebiete keine Ungewißheit, ihr Gebiet aber reicht auch nur so weit, als das Wissen reicht; Alles, was man nicht im strengsten Sinne des Wortes wissen könnte, müßte sie ausscheiden, und könnte ihm keine andere Bedeutung zugestehen, als eben die des Jenseitigen, des über der Grenze liegenden — Transscendenten — nur dienlich, um daran ihre Grenzen zu bezeichnen.

Worin dieses eigenthümliche Wissen bestehe, ob es überhaupt

nothwendige Grenzen gebe, und welche diese seien, dies läßt sich im Voraus nicht angeben und hierin sind die verschiedenen Systeme selbst nicht einstimmig. Es giebt Systeme — und wir werden gerade die neuesten als solche kennen lernen — welche im Wesentlichen gar keine solche Grenzen anerkennen, und jede Philosophie, auch die bescheidenste, hat wenigstens das Bestreben, diese Grenzen immer weiter hinauszurücken; immer vollständigeres, erweitertes Wissen ist ihr Ziel. Aber noch ist sie nicht zum vollkommenen Wissen erhoben; sie ist der Form nach noch immer nicht die ἐπιστήμη, nach der Platon trachtete, und dem Inhalte nach noch nicht die σοφία, zu welcher jede Philosophie als ihrem Ziele hinstrebt, sie muß sich noch mit dem bescheidenen Namen dieses Strebens, der Liebe zur Weisheit, begnügen.

Aber diese Liebe zum Wissen und durch Wissen zur Weisheit ist uns eingeboren. Es kommt eigentlich gar nicht auf den Menschen an, ob er philosophiren will oder nicht; er muß es, und er thut es instinctmäßig, jeder freilich nach seiner Weise; es kommt auf ihn an, wie weit er gehen, wie bald er sich auf diesem Wege wieder der Bequemlichkeit und Gewohnheit mehr oder weniger überlassen wolle; „Tausenden für einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden," sagt Lessing; immer aber werden sie doch wenigstens ein Scheinbild vom Wissen haben, es ihre Ueberzeugung nennen und daran etwas Echtes zu besitzen glauben.

Da nun aber die wahre Wissenschaft selbst ihren Gang geht fern vom Volke, so vernimmt dieses allerdings immer nur die Resultate der philosophischen Forschung der vorangegangenen Periode, und diese durchdringen nun die Menge als eingesogene Meinungen, erlernte Kenntnisse, angenommene Grundsätze, in der That nur als ein ererbter Glaube, und dieser vertritt subjectiv für jeden Einzelnen die Stelle selbsterrungener Ueberzeugungen. Für die Besitzer sind sie Philosophie, weil immer eine gewisse Selbstthätigkeit dazu gehörte, sie sich anzueignen, für den höher stehenden Beobachter freilich wären sie dies nicht. Denn — und dies erscheint mir als der schärfste Unterschied zwischen dem eigentlich wissenschaftlich Gebildeten und dem sogenannten Nichtgelehrten — der wissenschaftlich Gebildete, der Gelehrte, wie er sein soll, ist einmal und für immer dem Elemente des blinden Glaubens entrissen, er ist derjenige, welcher wissen will, was die Andern glauben, beurtheilen, was die Andern ungeprüft hinnehmen, und von dem man auch eigenes Urtheil erwartet, den man selbst im Staate dafür verantwortlich machen kann. Der Richter, der Lehrer, der Arzt — sie müssen nach selbsteigener Ueber-

zeugung handeln, diese ist ihnen nicht etwa blos erlaubt, sondern sie ist ihnen zur Gewissenssache geworden, und in so fern sie diese Ueberzeugung auf die letzten unmittelbar gewissen Gründe zurückführen, sind sie Philosophen, wandeln sie auf dem Gebiete derjenigen Wissenschaft, die eigentlich die Wissenschaftlichkeit aller Disciplinen ist.

Der wissenschaftliche, selbstdenkende Mensch ist, sagte ich, auf immer dem Gebiete des bloßen Autoritätsglaubens, dem unreflectirten Dafürhalten entführt, und nie wird er den Rückweg zu seiner alten Ueberzeugung, Ruhe und Befriedigung anders finden, als ganz durch die Wissenschaft hindurch.

Zuerst und zumeist zeigt sich dies auf dem Gebiete des im engeren Sinne sogenannten Glaubens, d. i. der religiösen Ueberzeugung; ja man betrachtet insgemein die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als den Hauptinhalt der Philosophie, und diese als den Weg, um zur festen Ueberzeugung von diesen höchsten Dingen zu gelangen. So wird die Philosophie zugleich Angelegenheit des Herzens; sie muß es, sie sollte es wenigstens für Jeden werden, der aus seinem Kinderglauben heraus, und doch darum nicht gleichgiltig für die höchste, heilige Wahrheit geworden, der noch nicht zu der Ironie sich verloren hat, mit welcher blasirte Seelen ausrufen: „Was ist Wahrheit!"

Der Baum der Erkenntniß war es ja, von dem gleich am Anfange gekostet worden ist; war diese Frucht wirklich eine verbotene für den Menschen, so hätte er sich freilich nie mit dem Denken einlassen sollen; uns aber ist es nun seit Adam einmal angethan; wir können es nicht mehr lassen, und so müssen wir weiter, weil wir nicht mehr zurück können.

Der Glaube, d. h. hier speciell der blinde Autoritätsglaube, ist — das kann man sagen — aus dem Geiste der Gebildeten verschwunden, und es schlägt keine Formel mehr an, die ihn zurückbeschwören soll; ja diese vergebliche Bemühung muß recht eigentlich als die Qual unseres Zeitalters bezeichnet werden. Es wird also auch in allen hohen und heiligen Dingen nichts mehr übrig bleiben, als freie und vernünftige Selbstüberzeugung. Die Philosophie in ihrem theoretischen und praktischen Theile muß diese Selbstüberzeugung endlich herbeiführen. Dies ist der dunkel gefühlte Grund, weßhalb wir uns ihr als Führerin willig oder nicht anvertrauen in der Hoffnung, sie werde endlich doch noch leisten, was ihres Amtes ist. Allein die meisten Menschen fordern nicht blos überhaupt Wahrheit von ihr, sondern sie schreiben ihr auch vor, was Wahrheit sein soll; sie soll den Proceß ihrer Wünsche und Ansprüche

führen und gewinnen, so unlauter und selbstsüchtig diese auch sein mögen; sie soll gerecht und heilig sprechen, was ihnen vortheilhaft und bequem ist.

Aber auch die Beßten betreten den Weg dieser Wissenschaft oft nur darum, um das Verlorene, den Kinderglauben, wiederzufinden; sie wollen nicht sowohl eine höhere und reinere, sondern sie wollen die gewohnte, alte, wohlthuende Wahrheit — jene milde Dämmerung wieder haben; ihre Augen schmerzen, wenn die Philosophie mehr Licht giebt, als diese vertragen können, und sie nennen es ein verzehrendes Feuer.

Aber wenn es auch oft weder Licht noch Feuer wäre, was von der Philosophie ausgeht, sondern vielmehr Dunkelheit und Kälte, was bleibt uns, die wir einmal von jener Frucht der Erkenntniß gekostet haben, was bleibt uns Anderes übrig, als diese Feuer- und Frostprobe muthig zu bestehen? Wenn ein philosophisches System — d. h. auf diesem weiten Wege nur so viel als ein Schritt — nicht sogleich zum Ziele, ja nicht einmal dem Ziele sichtlich näher, sondern vielleicht gar abwärts zu führen scheint, so klagen die Meisten, wie billig, über Täuschung; denn wenige Menschen haben Zeit, in ihrem Leben mehr als einen Schritt vorwärts zu thun; — so verwerfen sie diese oder jene Philosophie als falsch, und nach einigen vergeblichen Versuchen verzweifeln sie ganz an derselben, reißen sich von der Führerin los und stürzen sich zurück in den Glauben, d. h. in die Nichtphilosophie, wo es ihnen vordem, wie Kindern in der Heimath, so wohl ging. Leider ist die späte Rückkehr in die Heimath nur immer mehr wehmüthig als befriedigend, denn sie ist nicht zugleich Rückkehr in die Kindheit; und so ist jeder Versuch, jenen naiven Glauben künstlich wiederzuerzeugen, nichts als ein poetischer Traum, der uns erst recht daran erinnert, was wir unwiederbringlich verloren haben.

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbatstille;
Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
Und ein Gebet war brünstiger Genuß.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt,
Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben." — —

Hat man aber einmal, wie Faust, die Hoffnung aufgegeben, in der Philosophie eine klare Beweisführung für jene Ideen zu finden, so hört sie auch auf, von allgemeinem, menschlichem Interesse zu sein. Diese merkwürdige Veränderung in der Ansicht und dem Vertrauen des Publicums

schien schon einmal vor etwa vierzig Jahren eingetreten zu sein, nachdem man die Wissenschaft vorher lange mit Herzensantheil und zur Herzensberuhigung studirt hatte. Als sie aber einmal theils stillschweigend zugestanden, theils offen erklärt hatte, sie könne und wolle nichts, als zunächst die Natur begreiflich machen, und sich vermaß, auch jene höchsten Ideen in den Kreis der Naturnothwendigkeit herabzuziehen, da wurde sie von ihren Verehrern größtentheils verlassen; man begnügte sich mit ein wenig Logik und Psychologie zum Schul- und Kanzelbedarf, und die Metaphysik fand bald auch bei Physikern und Physiologen nicht mehr ein dürftiges Gnadenbrot. Dem größeren wissenschaftlichen Publicum erschien die Muse Platon's im Gewande der sogenannten Naturphilosophie und des Pantheismus unheimlich, wie eine Nachtwandlerin, und Jedermann, der nicht mit seinem christlichen Gewissen zerfallen wollte, hielt sich fern von ihr und still.

Alsbald jedoch streifte sie ihr phantastisches Gewand ab und erschien als gestrenge Disciplin, durch und durch als reine, trockene Logik wieder selbstständig auf dem Katheder. Der Schüler freute sich der erneuten wissenschaftlichen Würde seiner Meisterin und schnürte den Fuß willig in den engen logischen Stiefel, — denn immer war den Deutschen dieser Zwang lieber als ein schlotternder Soccus. Aber leider hatte die Meisterin eine so ungewohnte und unverständliche Sprache angenommen, daß lange Zeit Niemand ihre Rede in seine eigene Denkweise zu übersetzen vermochte, daß nicht einmal die meisten Philosophen ex professo, geschweige das Publicum, sie mit Sicherheit zu deuten verstanden, und was die wenigen Eingeweihten öffentlich davon verlautbarten, in abgerissenen Redensarten fast sinnlos oder gotteslästerlich klang. Und als man endlich in die Mysterien derselben eingedrungen war, glaubte man nichts zu finden als einen leeren Formalismus, Hülsen ohne Kern, Schemen und Schatten ohne Realität. Das Geschrei des Realismus erhob sich lauter und lauter, es droht noch jetzt mit dem Idealismus alle Idealität aus der Welt zu verscheuchen. Gewiß, das Mißverständniß und die Spannung zwischen Schule und Leben konnte nicht größer werden.

Dennoch hat eben jener Mann, welcher die Philosophie, wie man sagte, in ein unzugängliches Eis eingefrieren ließ, gerade über die Geschichte der Philosophie, d. h. über die successive Entwickelung und den Zusammenhang der verschiedenen Systeme, eine Ansicht gelten gemacht, der wir, als einer richtigen Beobachtung, unseren Beifall auch dann nicht versagen können, wenn wir auf die tiefer liegenden Gründe dieser

Erscheinung vor der Hand noch gar nicht eingehen, oder sie uns vielleicht ganz anders, als in Hegel's Sinne, erklären möchten*).

Während nämlich die gewöhnliche Ansicht diese ist, daß alle Systeme bisher nur mißlungene Versuche seien, das Räthsel der Welt zu lösen, daß man auf's Gerathewohl bald diesen, bald jenen Weg eingeschlagen, den einzig rechten aber bisher noch immer gleich von Haus aus verfehlt und deßhalb immer wieder von vorn angefangen habe, — während dieses, sage ich, die gewöhnliche Meinung war und zum Theil noch ist, wird man jener neueren Ansicht zufolge allerdings einen sehr genauen, ja einen organischen Zusammenhang unter den verschiedenen Systemen zu denken haben; in so fern sich nämlich zeigt, daß der menschliche Geist von jeher, namentlich aber seit der Emancipation der Philosophie aus den Fesseln der positiven Theologie, worin sie während der scholastischen Periode gelegen, immer fortgeschritten, unausgesetzt in seiner Selbstentwickelung begriffen gewesen ist. Gleichwie nämlich das Erwachen des Bewußtseins in jedem Individuum gewisse Stadien durchläuft, anfangs mit gedankenlosem, sinnlichem Anschauen sich begnügt, bald aber verstehen will, was es sieht, in die Region des Verstandes eintritt, der ein unerwartetes Licht, damit aber auch zugleich Zweifel und Widersprüche hervorruft und in seine eigenen Lehrsätze sich verwickelt, so daß er sich durch sich selbst gezwungen sieht, einen höheren Standpunct zu nehmen, auf welchem dann das Bewußtsein zuletzt bis zu überschauend zusammenfassender Vernünftigkeit gesteigert wird — so wie dies im Individuum der psychologische Hergang ist, so ist er es auch in der Gattung, d. h. im geschichtlichen Bewußtsein der Menschen überhaupt, welches sich auf jeder Bildungsstufe in der Wissenschaft am schärfsten ausspricht.

Hätte Hegel sein System für die äußerste und höchste Stufe, für die Vollendung dieses Bewußtseins gehalten, über welche hinaus im Wesentlichen kein Fortschritt mehr möglich sei, so wäre ihm begegnet, was den meisten großen Philosophen widerfuhr, die, jeder seines Ortes, den Stein des Sisyphos zum Stehen gebracht zu haben glaubten — er hätte geirrt, — und indem seine Schüler diesen vermeintlichen Triumph alles Ernstes verkündigten, haben sie nicht mehr oder minder gethan, als was in verschiedenen Perioden die getreuen Anhänger aller Meister thaten; aber eben dadurch haben sie auch dem Meister und der Kunst offenbar geschadet.

*) Hegel's Geschichte der Philosphie. Werke Bd. XIII. S. 22 fgg. Phänomenologie Vor. S. 4. (Ausg. v. J. 1832 u. 1833.)

Hegel selbst wußte, daß sein System, wie alle vorhergehende, als ein Moment, als ein einzelner Schritt auf dem weiten Wege, selbst wieder in die fortschreitende Bewegung falle; und hat sich mit demselben die Philosophie in ihrem Gange wirklich einmal wieder fest auf den einen Fuß niedergelassen, so kommt es nun darauf an, den anderen wieder zu heben, um, gestützt auf jenen, einen neuen Schritt vorwärts zu thun.

Denn sollte etwa die Philosophie das Einzige auf der weiten Welt der Körper und Geister sein, was still stehen bliebe? Wie in der ganzen Natur und Geschichte kein Stillstand, sondern nur Bewegung, ja, genau besehen, in der Bewegung selbst keine einzige vollkommen gleiche Wiederholung stattfindet, wie selbst das Naturleben seine Epochen, mithin eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes gehabt hat, Epochen freilich, die unvergleichbar weiter, als die der Menschengeschichte auseinander liegen — wie also die Natur selbst in unermessenen Schöpfungsperioden fortgeschritten ist und immer noch fortschreitet, die erst, wenn sie längst vorüber sind, einigermaßen in den Schichten und Versteinerungen der Erdkruste, oder in der Veränderungen der Lage der Erdaxe zum Polarstern unserem jungen Wissen sichtbar werden können — so hat sicher auch der menschliche Geist die seinigen, wie schon unsere verhältnißmäßig kurze Weltgeschichte und die noch kürzere der Philosophie beweist.

Wie wir sehen, daß im Organismus der Natur stets ein Gegensatz den andern voraussetzt, ein Blatt am Zweige ein entgegengesetztes gleichsam zum Gleichgewichte hervorruft, so thut sich dieses Gesetz auch im Wachsthume des Geistes, in der organischen Entwickelung des Bewußtseins hervor. Indem nämlich im Ganzen Fortbildung erzielt wird, wird die Veränderung im Einzelnen durch Gegensätze bedingt; wir sehen, wie bisher immer eine philosophische Grundansicht, wenn sie sich nur erst bestimmt ausgesprochen und in ihren Consequenzen entwickelt hatte, nothwendig eben dadurch sich als einseitig zeigen mußte. Es trat ihr, vom Widerspruche geweckt, sofort die entgegengesetzte gegenüber; der Kampf der gegenseitigen Kritik begann, aber beide Extreme dienten nur dazu, eine dritte Ansicht zu vermitteln, zusammen ein neues Auge am Zweige anzusetzen, welches hinwiederum zu demselben Entwickelungsprocesse bestimmt war. Wann und wie diese Entwickelung dereinst zu einer Blüthe, die zugleich ihr Beschluß wäre, führen werde, ist eine für uns dermalen noch unbeantwortliche Frage, wir sehen nur, daß sie, in sich selbst nicht zwecklos, diesem Ziele allmälig zustrebt. Mit einer wirklichen Vollendung des Bewußtseins würde das menschliche Geschlecht auch zugleich das Ziel seiner möglichen Entwickelung erreicht, der Erdball selbst, wenigstens in

seiner jetzigen Gestalt, für die allgemeine Oekonomie der Geister ausgedient haben, und was weiter mit ihm geschähe, einer künftigen Periode in der Geschichte der Welt anheim fallen, über die wir uns jetzt noch keine Vorahnung erlauben dürfen.

Nach der großen Völkerfluth und allmähligen Regeneration des politischen Lebens im Mittelalter mußte natürlich auch die Philosophie, so wie jede andere Kunst und Wissenschaft, auf alten Fundamenten einen Neubau beginnen. In den Schriften der Alten war dem Bewußtsein vorgearbeitet; man durfte und mußte nur bei den Griechen in die Schule gehen. Allein diese Lehrer waren Heiden und die Schüler Christen, und so mußte aus dieser geistigen Ehe ein eigenthümlich gearteter Sprößling erwachsen, der anfangs entschieden unter der Aufsicht der Mutter Theologie stand, ehe er sich später emancipiren und frei dem hellenischen Vater nachstreben konnte. Es giebt geschichtlich nur griechische und germanische Philosophie; die letztere ist die innerhalb der christlichen Bildung entsprossene, denn Alles, was neu, nicht antik, an der Umbildung Europa's war, ist germanisch. Die mittlere Periode zwischen Alt und Neu ist ein gährendes Gemisch und Ringen des neuen Geistes mit der antiken Form, das sich nicht versöhnen, nur abwechselnd zum Uebergewicht bald des einen, bald des andern führen konnte und in diesem perpetuirlichen Widerspruch zum Theil noch bis auf die neueste Zeit fortdauert.

Jener schon oben berührte Gegensatz der philosophischen Systeme, der sich schon unter den Griechen als Platonismus und Aristotelismus, im Zeitalter der herrschenden Scholastik als Realismus und als Nominalismus ausgesprochen hatte, trat später wieder hervor in Descartes und Locke. Descartes, der Urheber einer platonisirenden Ansicht von den sogenannten angeborenen Ideen, zugleich aber auch eines unvereinbaren Dualismus von Geist und Materie, nahm die spiritualistische Richtung und hatte seine Nachfolger in Spinoza, Malebranche und Leibnitz. Locke wurde durch den Gegensatz zu jenem der Vertheidiger des Sensualismus, und ihm folgten in Frankreich Condillac, Helvetius u. A., welche in der damals gebildetsten Sprache ihrem Systeme die allgemeinste Ausbreitung verschafften.

Der Grund dieser allgemeinen Verbreitung war aber keinesweges ein bloß äußerlicher, in der Sprache und damaligen Stellung der französischen Literatur liegender, sondern vielmehr ein innerer, in dieser Philosophie selbst verborgener.

Der Locke'sche Sensualismus nämlich kann im Allgemeinen gerade als diejenige Ansicht bezeichnet werden, welche sich jedem nachdenkenden

Menschen als die erste und natürlichste darbietet, und man kann sagen, daß wir alle im gemeinen Leben und für den Hausbedarf uns damit begnügen.

Indem ich nun, um unserem Vorhaben näher zu treten, mich vorerst nach einer Basis umsehe, die uns als gemeinsamer Ausgangspunct der Untersuchung dienen soll, stellt sich auch mir diese Ansicht Locke's zugleich als die vorauszusetzende allgemeine Denkweise des noch nicht weiter reflectirenden Verstandes, zugleich aber auch als eine Stufe dar, die in der historischen Entwickelung ein bestimmtes Moment ausmacht. Da sie uns, wie gesagt, nur zur Basis, behufs der gegenseitigen Verständigung und Anknüpfung für eine fernere Entwickelung dienen soll, so werde ich mich auf keine allseitige Darstellung dieser Philosophie einlassen, sondern berühre nur so viel von ihr, als zu unserem Zwecke hinreichend scheint.

Es zeigt sich, sagt Locke*), bei jedem Kinde, daß nur diejenigen Vorstellungen in seine Seele kommen, deren Gegenstände in seinem Gesichtskreise liegen. Ursprünglich ist die Seele anzusehen, wie eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa); sie wird von den auf sie einfallenden Bildern erst nach und nach bemalt und erfüllt. Alle Vorstellungen ohne Ausnahme kommen ursprünglich durch die Sinne in das Bewußtsein; in der Seele liegt ursprünglich keine einzige Idee entwickelt oder unentwickelt, keine ist uns angeboren. Die Seele verhält sich zu den Vorstellungen aller Art nur als ein Auffassungsvermögen und zwar anfangs mehr passiv als activ. Der äußerliche Gegenstand muß auf unsere Seele wirken, einen Stoß oder Druck ausüben, der eine Bewegung in unseren Nerven oder Lebensgeistern bis ins Gehirn fortpflanzt und dort die entsprechenden Abbilder oder Vorstellungen der Gegenstände hervorbringt.

Die Gegenstände reflectiren sich also im Bewußtsein, wie in einem Spiegel, oder afficiren die Nerven des Geruchs und Geschmacks u. s. w., durch aufgelöste Theilchen unmittelbar. Eben so ist es mit den Bewegungen und Veränderungen, die nur in unserem Innern vorgehen; auch um diese zu beobachten, haben wir einen besonderen Sinn, den sogenannten inneren Sinn. Kurz, jede Vorstellung rührt ursprünglich von einem durch den Körper in die Seele geleiteten mechanischen Eindruck her. Hier in der

*) Sein Hauptwerk ist: An essay concerning human understanding, in four Books. London, 1690. fol. X. ed. London, 1731. 2 Voll. 8. Deutsch von Tennemann: Locke's Versuch über den menschlichen Verstand. Leipzig 1795—1797. 3 Thle. 8.

Seele werden die Eindrücke vom Gedächtniß aufbewahrt und gelegentlich wiederbelebt.

Bei alledem verkennt Locke nicht, daß sich im Menschen auch zugleich der Verstand als Urtheilskraft rege, indem er die ihm zugeführten Vorstellungen unterscheidet, vergleicht, die ähnlichen verbindet, die unähnlichen trennt. Nach der bemerkten Aehnlichkeit ordnen wir die unzähligen Individuen, für die wir, wenn wir jedes einzeln benennen wollten, in der Sprache nicht Namen genug finden könnten, in ganze Classen zusammen, deren Benennungen wir ohne Unterschied auf jedes Individuum seiner Classe als Gattungsname anwenden. So entspringen, wie bekannt, die allgemeinen Begriffe aus den besonderen Vorstellungen, den Bildern einzelner Wesen, mittelst der abstrahirenden und reflectirenden Thätigkeit des Verstandes. Indem wir nämlich sehr viele ähnliche Wesen z. B. unter den Begriff **Thier** zusammenfassen, merken (reflectiren) wir dabei nur auf diejenigen Merkmale, welche an allen gemeinschaftlich vorkommen, und abstrahiren von denjenigen, welche jedem besonders eigen sind, durch welches sich jedes von allen andern unterscheidet, und nennen jene in den Begriff aufgenommenen die **wesentlichen**, diese die **unwesentlichen** oder zufälligen Merkmale oder Bestimmungen.

Aber man hat nicht blos Vorstellungen von bestimmten **Gegenständen** und deren Eigenschaften, sondern auch von den **Verhältnissen**, in denen jene zu uns und zu einander stehen, z. B. von der Nähe oder Entfernung, d. i. vom Raume, von der Zeit, Zahl, Einheit, Vielheit u. s. w. So entspringt z. B. auch der Begriff der Unendlichkeit aus der Wahrnehmung, daß ich beim Zählen oder Zusammensetzen einzelner Räume und Zeiten nicht fertig werden kann. So kann z. B. ein Schiffer das Meer ohne Boden denken, nachdem er sein Senkblei hinabgelassen und keinen Grund gefunden hat. Eben so verhält es sich mit den sogenannten moralischen Begriffen, und — um diese beiden noch besonders zu erwähnen, weil sie für unseren Zweck von besonderer Wichtigkeit sind — mit dem Begriff der **Substanz** und der Ursache.

Wir bemerken an einem und demselben Dinge verschiedene Eigenschaften, z. B. Würfelform, Schwere, gelbe Farbe u. s. w. Diese Eigenschaften müssen doch an etwas Innerlichem haften, von etwas getragen und gleichsam zusammengehalten werden; und dieses sie **vereinigende** Innere nennen wir: das Darunterliegende, Tragende, substantia, obschon uns weiter gar nicht bekannt ist, was es an sich, d. h. abgesehen von allen jenen Eigenschaften, sein mag. Eben so entspringt der Begriff von Ursache und Wirkung aus sinnlich wahrnehmbaren Verhältnissen

der Dinge, indem wir nämlich bemerken, daß das Entstehen und Vergehen unzähliger Dinge in der Natur von der Thätigkeit anderer hinzukommender und vorangehender abhängig ist.

Abgemeine Urtheile müssen sich also zuletzt auf Empfindungen zurückführen und auf wirkliche Erfahrung stützen, in welcher wir durch Beobachtung das Widerstreitende und Uebereinstimmende wahrnehmen und in dem Letzteren den Grund aller Gewißheit finden können.

Die Gewißheit, daß wir wirklich Dinge außer uns anschauen, läßt sich zwar nicht demonstriren, beruht aber auf der Wahrnehmung und dem Bewußtsein, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn wir Dinge vor uns sehen, die wir gar nicht anders, als sie sind, sehen können; wenn wir uns dagegen selbstthätig Dinge nur vorstellen, so können wir in der Vorstellung ändern, was wir wollen. Die Gewißheit beruht also in der Wahrnehmung unserer eigenen Passivität und Unfreiheit beim sinnlichen Anschauen; wären wir es selbst, die diese Vorstellungen aus innerer Anlage und Kraft hervorriefen, so könnten wir des objectiven Daseins der Gegenstände niemals sicher sein. Daß aber unsere Anschauungen oder Abbilder von den Dingen mit den Dingen außer uns wahrhaft übereinstimmen, ihnen adäquat sind, das ergiebt sich daraus, daß wir sonst, wenn sie nicht von den Dingen herrührten, sie selbst mit unserem Verstande erzeugen müßten; nun kann zwar der Verstand Alles, was ihm durch die Sinne zugeführt worden, alle Bilder zerlegen und die Theile derselben mannigfach anders zusammensetzen, als sie in der Natur vorkommen; aber er kann die einfachen Grundbestandtheile nicht aus sich selbst schöpfen. Kein Blinder z. B. hat eine Vorstellung von den Farben, kein Taubgeborner von den Tönen u. s. f. Da nun also der Verstand blos trennen und zusammensetzen kann, was ihm gegeben wird, so muß der Ursprung der Vorstellungen in der regelmäßigen Einwirkung der Dinge und ihrer Verhältnisse — selbst der mathematischen — auf uns liegen. Da mithin unsere Erkenntniß überhaupt blos auf die Erfahrung eingeschränkt ist, so kann im Grunde auch nichts als ganz allgemeingiltig betrachtet werden, weil die Erfahrung nie ganz erschöpft wird, und dasjenige, was zwar bisher noch nie geschehen ist, doch vielleicht in Zukunft einmal geschehen, weil also doch wahr werden könnte, was bis jetzt für unmöglich gehalten worden ist.

Dies der Empirismus oder Sensualismus in seinen Grundzügen. Es kam hier nicht darauf an, damit etwas Neues zu sagen, sondern vielmehr zu zeigen, daß mancherlei natürliche Einfälle, die uns in der Folge beikommen könnten, schon längst vorgebracht, aber eben auch so

beschaffen seien, daß man sich dabei nicht beruhigen konnte, obschon jenes System trotz seiner Unzulänglichkeit theilweise Wahrheit enthält und auch in Deutschland geraume Zeit die unangetastete Grundlage blieb, worauf die Philosophie erbaut wurde.

Der Skepticismus, der freilich für sich nie etwas baut, sondern nur einreißt, was baufällig ist, machte sich endlich auch an dieses alte Haus, und der Schottländer David Hume war es, der, wie Kant sagt, „den Funken schlug, bei dem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte*)."

Warum aber — fragen wir uns, ehe wir weiter gehen — warum überhaupt diesen Weg einschlagen, und wozu die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse? — Diese Frage ist es, auf deren Lösung zunächst die Gewißheit aller Erkenntnisse beruht, deren Behandlung also die Aufgabe der philosophischen Wissenschaftslehre ausmacht. — Wie so? Warum können wir uns nicht mit der einfachen, natürlichen Ansicht Locke's begnügen, die doch wohl fast allgemein selbst jetzt noch im gewöhnlichen Leben herrscht? — Deßwegen können wir uns damit nicht begnügen, weil, sobald die Wahrheit aller unserer Ueberzeugungen zuletzt auf sinnlichen Eindrücken, also auf äußerlicher Erfahrung beruht, es überhaupt — wie sich auch am Schluß der Locke'schen Darstellung zeigte — gar kein unumstößlich gewisses Wissen, gar keine unerschütterliche Zuverlässigkeit, keinen Punct im ganzen Umkreis unseres Bewußtseins giebt, der bleibend und fest wäre, sondern Alles ohne Zweck und Gesetz in der bunten Reihe der Vorstellungen, als ein zielloses Gaukelspiel an uns und in uns vorüber ginge. Wir könnten mit jener Lehre nicht einmal Ordnung und Zusammenhang in der wirklichen Welt mit Sicherheit voraussetzen, geschweige uns mit Zuversicht zu dem Uebersinnlichen, zu den Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, erheben, da diese Ideen gar nicht auf sinnlichen Eindrücken beruhen, mithin nur als eine Fiction des dichtenden Verstandes, ohne alle äußere Berechtigung erscheinen würden.

Mannigfaltige Kenntnisse, Vorstellungen, Ideen haben wir, das ist factisch; aber entspricht diesen Vorstellungen auch etwas in der Wirklichkeit? Und wenn ihnen etwas entspricht, ist es auch grade so beschaffen, wie diese Vorstellungen besagen? Von vielen, ja den meisten sinnlichen

---

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 7 Sämmtl. W. III. 5 d. Ausg. v. Rosenkranz.

Vorstellungen lehrt ja schon ein geringes Nachdenken, daß ihnen die Wirklichkeit gar nicht so entsprechen kann, wie wir gemeinhin annehmen; z. B. die Farben, welche durch die Brechung des Lichtes, die Töne, welche durch die Schwingungen der Luft erzeugt werden, können sie wohl außer uns auch als Farben und Töne existiren, oder sind sie dies blos in unserem Auge und Ohre? Und noch mehr, die Süßigkeit und Säure, die Wärme und Kälte, die wir empfinden, sind sie nicht so, wie sie empfunden werden, offenbar subjective Zustände von uns selbst? Existirt etwa die Süßigkeit anderswo als auf unserer Zunge, in unserem Schmecken, und das Frieren ist es nicht offenbar ein Leiden, ein Verhalten unseres Leibes? Freilich mögen diese Affectionen von irgend etwas Bestimmtem in der Natur herrühren, aber das, was wir dabei an und in uns vernehmen, ist nur unser Verhalten zu jenen Naturkräften, und was diese Naturbeschaffenheiten an sich, d. h. außer unserer Empfindung, sind, das bleibt uns vor der Hand noch völlig unbekannt. Die Frage ist also wenigstens vorerst und für jetzt immer die: woher kommen alle unsere Vorstellungen? Welches ist ihr wahrer Ursprung? Werden sie in uns und von der Seele selbstthätig nur etwa auf gewisse äußere Veranlassungen erzeugt, oder stammen sie wenigstens zum Theil wirklich so von den Gegenständen her, daß wir an ihnen ein treffendes, vollkommen entsprechendes, d. i. wahres Ebenbild haben, oder nicht? Und gesetzt, es wäre so, wie kommen wir dahinter, wie können wir zu der Gewißheit gelangen, daß es wirklich so ist? Wo liegt die Bürgschaft dafür?

Dies ist also die Grundfrage, welche aller Metaphysik vorausgehen muß. Locke hat gesagt: alle unsere Vorstellungen stammen ursprünglich von den Gegenständen; aus den Vorstellungen macht der Verstand seine allgemeinen Begriffe, aus allgemeinen Begriffen werden Urtheile, Schlüsse, wird die ganze Logik, wird zuletzt das ganze System unseres Denkens und Glaubens zusammengesetzt; das ganze System beruht aber zuletzt und im Tiefsten doch nur auf der Wahrheit der sinnlichen Eindrücke; läßt sich eine Annahme zuletzt nicht auf einen solchen Eindruck zurückführen, so ist die Annahme selbst und Alles, was daraus folgen soll, eine Fiction. Daß z. B. ein allgemeiner Zusammenhang unter den Dingen und Vorgängen in der Welt, daß mithin eine allgemeine Verkettung von Ursache und Wirkung stattfindet, wissen wir blos deswegen, weil wir diesen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzeigen können und oft genug selbst erfahren.

Diesen Satz nun unterwarf David Hume*) vorzugsweise einer

*) Hauptwerk: Dav. Hume's treatise of human nature etc. London, 1738.

genaueren Prüfung. Sehen wir wirklich den Zusammenhang zwischen zwei Dingen oder Erscheinungen, deren eines als Ursache, das andere als Wirkung betrachtet wird? — Mit nichten. Der innere Zusammenhang, die geheimnißvoll wirkende, unsichtbare Kraft entgeht nicht nur unserer Beobachtung, sondern es giebt auch keinen Grund, der mit Sicherheit und Nothwendigkeit bei jeder Erscheinung, die wir sehen, die jedesmalige verborgene Ursache unserem Verstande offenbarte. Vieltausendmal sehen wir Erscheinungen in der Natur, wovon wir die Ursache nicht entdecken können, ja dies ist sogar der gewöhnliche Fall; dennoch setzen wir jedes Mal eine, wenn auch unbekannte Ursache voraus. Nichts ohne Ursache, sagen wir. Wir berufen uns hierbei auf ein Verstandesgesetz, das Gesetz vom zureichenden Grunde. Aber wenn wir so dem Verstande gestatten, seine Gesetze in die Natur ohne Weiteres überzutragen, wie steht es da um die objective Wahrheit? Erst haben wir angenommen, der Verstand dürfe nur dasjenige als gewiß und wahr annehmen, was sich aus der Erfahrung beweisen lasse, jetzt wollen wir umgekehrt dem Verstande gestatten, der Erfahrung vorzuschreiben, was jener als wahr im Voraus festgesetzt hat. Da die verborgen wirkenden Kräfte sich weder der inneren, noch der äußeren Wahrnehmung darstellen, so muß die Regel von Ursache und Wirkung ursprünglich aus der zeitlichen Aufeinanderfolge abstrahirt sein, in der sich die Dinge zu ereignen pflegen, und so wird es zu einer instinctartigen Gewohnheit, eine gewisse regelmäßige Folge in den alltäglichen Erscheinungen vorauszusetzen. Aber diese ist durchaus nicht nothwendig und gewiß; die Natur zeigt vielmehr auch eben so viel Unregelmäßigkeiten in ihrem Laufe; und wenn demnach die ausnahmslose Allgemeingiltigkeit dieser Regel blos auf der Erfahrung beruhen soll, so ist sie falsch. Gesetzt, wir hätten seit dem Anbeginn der Geschichte in gewissen Erscheinungen die strengste Regelmäßigkeit beobachtet, als z. B., daß alle Morgen die Sonne regelmäßig aufgeht, — folgt etwa aus dieser vieltausendjährigen Wiederholung desselben Phänomens die Nothwendigkeit, daß es immer so fortgehen müsse? Ist es nicht denkbar, daß einst um die gewöhnliche Morgenstunde die Sonne ausbliebe? Aus der Erfahrung wenigstens könnten wir eine solche Unmöglichkeit nicht beweisen.

---

3 Voll. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Enquiry concerning human understanding. London, 1748. 8. (auch in den Essays etc.) deutsch von L. J. Jacob: David Hume über die menschliche Natur u. s. w. Halle 1790. 2 Bde.

Zweite Vorlesung.

(Kant.)

Um der Wahrheit unserer Vorstellungen gewiß zu werden, schien es vor allen Dingen erforderlich, ihren Ursprung zu kennen. Schon Locke hatte sich zu dem Versuche aufgefordert gesehen, diesem Ursprunge nachzuspüren und eine Kritik anzustellen, die der Tendenz nach mit dem späteren Unternehmen Kant's die größte Aehnlichkeit hat, obgleich beide zu ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Resultaten führten. Wenn Kant, wie wir sehen werden, die Gewißheit der Objecte durch die subjective Nothwendigkeit gewisser Denkbestimmungen zu begründen suchte, hatte Locke vielmehr die Nothwendigkeit des Denkens von den Objecten abgeleitet. Vorstellungen, so schloß er, die wir nicht selbst willkührlich hervorbringen, müssen von den Objecten hervorgebracht werden; also müssen Dinge vorhanden und so beschaffen sein, wie ihre Abbilder, die Vorstellungen; denn sonst wäre das Dasein und der Inhalt derselben nicht erklärlich. Also gerade dann sind die Vorstellungen wahr, wenn und sofern sie von den Dingen herrühren, nicht von uns selbst gemacht sind; um Wahrheit zu erkennen, muß das Denken sich ganz nach den Dingen richten, und die Eindrücke derselben rein erhalten von eigener Zuthat und Veränderung. So Locke.

Von demselben Grundsatze ging auch Hume aus, aber er zeigte, daß wir durch Impressionen nur das Zugleichdasein und die Aufeinanderfolge von Dingen wahrnehmen; diese einzelnen Impressionen sind deutlich und bestimmt, genau von einander zu unterscheiden; aber von einem wesentlichen Zusammenhange derselben findet sich keine Impression, und diese müßte es doch geben, wenn, zufolge der obigen Regel, ein solcher Zusammenhang für uns gewiß sein sollte. Die Kräfte, die wir annehmen und als verborgene Ursachen betrachten, woraus die Wirkungen hervorgehen sollen, sind nur Erzeugnisse unserer Einbildungskraft; sie sind eigentlich nur ein Zeichen und Geständniß, daß wir die Quelle der

Erscheinungen nicht kennen. Ursache, Wirkung und Kraft sind Vorstellungen ohne alle objective Bedeutung, denn die Erfahrung liefert nur die einfachen Elemente, das Gedächtniß in uns reiht sie aneinander und verknüpft sie; diese Verknüpfung, die wir Causalität nennen, ist also nur ein gedächtnißmäßiges Product unserer Gewohnheit, nur unsere subjective Zuthat zu den Erscheinungen, nicht aus der Objectivität selbst herstammend und folglich ohne objective Giltigkeit.

Wir wissen also nichts von allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, an welche der Zusammenhang der Dinge und der Lauf der Welt gebunden wäre; alle unsere Berechnungen und Erwartungen sind mithin auf eine grundlose Voraussetzung gebaut; von Gewißheit kann hier überhaupt nicht die Rede sein, höchstens gewährt die Analogie gewisser sich oft wiederholender Erscheinungsreihen einen höheren oder niederen Grad von Wahrscheinlichkeit. Zudem widerlegt die Erfahrung selbst nur zu häufig jene Voraussetzung, denn der regellose Lauf der Ereignisse spricht oft aller Gesetzmäßigkeit und Berechnung Hohn. Wenn aber schon zwischen den empirischen Dingen kein Causalnexus erkennbar ist, so ist er es noch viel weniger zwischen diesen Dingen und einem übersinnlichen Grunde, so daß man von ihnen auf das Dasein eines göttlichen Urhebers zu schließen nicht im Mindesten berechtigt ist.

Durch diese Skepsis wurden, wie man sieht, alle Grundlagen der Philosophie auf einmal wankend; denn wenn der nothwendige Zusammenhang des Einzelnen unter sich geläugnet wird, so ist alle Begründung und Folgerung überhaupt aufgehoben und an die Stelle der objectiven Erkenntniß eine bodenlose Ungewißheit gesetzt.

Hume hatte somit alle Sätze Locke's, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung hinausgingen, im Tiefsten erschüttert; Hume selbst aber stand, indem er dieses that, mit Locke auf einem und demselben Boden; von der Empirie aus erschütterte er die Empirie. Kant nun bewegte sich anfangs in einer Metaphysik, der Wolffischen, welche den Sensualismus Locke's in das Leibnitzische System aufgenommen hatte; jene Erschütterung mußte sich also durch diese Grundlage auch bis unter die Füße des Königsberger Philosophen fortpflanzen. Er ward sie gewahr und ging auf ihre Quelle zurück. Lange Zeit schrieb er nichts von speculativer Bedeutung, bis er endlich im Jahre 1781 mit seinem in der Stille gereiften, Epoche machenden Hauptwerke, der **Kritik der reinen Vernunft**, hervortreten konnte*).

*) „Dies Product des Nachdenkens," schrieb er an Moses Mendelsohn, „von

Wenn Locke und Hume dem Ursprunge der einzelnen Vorstellungen kritisch nachgespürt hatten und auf ihre Quelle, die Erfahrung, zurückgekommen waren, so machte nun Kant den Ursprung der Erfahrung überhaupt zur Aufgabe seiner kritischen Untersuchung. Schon diese großartige Erweiterung des philosophischen Horizontes zeugt von der Höhe seines neuen Standpunctes. Aus der Empirie erwachse die Skepsis, sobald sie zum Fundament und Princip aller Gewißheit gemacht werde; dies hatte er wohl erkannt. Er konnte also den Hume'schen Einwürfen, die ebendaher genommen waren, nicht widersprechen, sondern er ergriff sie vielmehr, ließ sie gelten und faßte den Hauptsatz dieses Skeptikers, daß die Erfahrung nichts von Causalität und nothwendiger Gesetzmäßigkeit der Natur lehre, als vollkommen gegründet auf. Aber er machte einen ganz andern unerwarteten Gebrauch von diesem Satze, indem er darin die negative Begründung einer ideellen und subjectiven Gewißheit entdeckte. Ich gestehe frei," sagte er, „daß David Hume es war, der zuerst meinen dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine andere Richtung gab. Hume brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden." Es ist ganz richtig, daß die Causalität ein Begriff ist, den wir mit hinzubringen zu den Erscheinungen und in dieselben hineinlegen; dieser Begriff ist also nicht aus der Erfahrung selbst abstrahirt, etwa von der Mehrheit der Fälle und nach der Analogie; aber daraus folgt gerade das Gegentheil von dem, was Hume will. Dieser schloß: weil jener Begriff nicht aus der Objectivität herrührt, sondern aus uns selbst, ist er nicht allgemein und nothwendig giltig. Aber es ist gerade umgekehrt zu schließen: rührte er aus der Erfahrung her, gerade dann würde er zufällig sein, aller Nothwendigkeit und Allgemeinheit ermangeln; denn die Erfahrung bleibt sich nicht gleich, ist nicht für Alle dieselbe und ist zu keiner Zeit vollendet. Allgemein und nothwendig kann ein Begriff nur dann sein, wenn er aus der Natur unseres Denkens, d. i. aus unserer Vernunft, herstammt, denn diese ist eine, allgemeine, allen Menschen gemeinsame. Die Erfahrung ist ein aus zwei Factoren bestehendes Product;

---

einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4—5 Monaten zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber gleichsam im Fluge und mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht."

so weit sie durch den Factor unserer gemeinschaftlichen Verstandesgesetze producirt wird, ist sie nothwendig allgemein giltig und aller Zufälligkeit überhoben. Dies ist es, was die Philosophie dem Skepticismus entgegenzusetzen hat, der die Möglichkeit aller gemeingiltigen Wissenschaft in Zweifel zieht. Daher die berühmte Aeußerung (in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft): „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen durch diese Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso wie mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“

Diese Erklärung enthält in der That das Programm zu dem idealistischen Umschwung, der, nicht minder folgenreich auf dem Gebiete der Philosophie, wie jener Copernicanische auf dem der Astronomie, von Kant begonnen, durch Fichte, Schelling und Hegel vollbracht und in jüngster Zeit von Schelling wieder auf den Kantischen Ausgangspunkt zurückgebogen erscheint. Woher diese Rückbildung, und ob nothwendig, vermögen wir hier im Anfange noch nicht deutlich zu erkennen; nur so viel sehen wir schon im Voraus, daß Kant's Philosophie auf zwei Principien ruht, einem idealistischen, subjectiven, und einem empirischen, objectiven; wenn es ihm aber als Grundwahrheit feststand, daß alle Skepsis aus dem Empirismus herstamme, warum nahm er doch neben jenem soeben proclamirten Idealismus den gefährlichen Empirismus wieder auf?

Legten wir ihm die entscheidende Alternative vor: Producirt das denkende Subject die ganze Erscheinungswelt rein aus sich, oder empfängt es dieselbe von den Dingen? so würde er antworten: keines von beiden ausschließlich, sondern beide Seiten wirken gemeinschaftlich zusammen. Die Verbindungen und Verhältnisse der einzelnen Bestandtheile bringt das Subject aus seinem denkenden Verstande herzu; — dies nennt er die Form —; den Stoff dagegen, d. i. die Elemente des Inhalts unserer

Vorstellungen, liefern die Dinge außer uns; — dies nennt er Materie der Empfindung. — Demnach muß gesagt werden: wenn keine Dinge da wären, wären auch keine Erscheinungen; aber wenn kein Verstand sie auffaßte, wenn diese einzelnen Erscheinungen nicht einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt im Inneren des Menschen fänden, sondern auch hier verbindungslos und flüchtig kämen und verschwänden — so wäre keine Erfahrung. Also: im Fall, oder wenn Erscheinungen da sind, so müssen sie sich auch nach den Verstandesgesetzen richten und gestalten lassen, damit eine zusammenhängende Erfahrung, ein Wissen überhaupt, entstehe; aber daß solche Erscheinungen und ihnen zum Grunde liegende Dinge da sind, läßt sich aus keinem Verstandesgesetz a priori beweisen. Nur wie beschaffen (quomodo) alle mögliche Erfahrung sein werde, falls sie ist, läßt sich a priori sagen; nicht aber ob und daß (quod) sie ist — die Begriffe der Dinge, nicht ihr Dasein, nur die essentia läßt sich a priori begreifen, nicht aber die existentia a priori erweisen, „aus der bloßen Vorstellung eines Dinges läßt sich auf keine Weise die Wirklichkeit desselben herausklauben."

Dies ist das andere, nicht idealistische, Moment der Philosophie Kant's. Dieses, obschon es allein das reale und sichere scheint, kann uns jedoch immer nur im einzelnen Falle, wo es präsent ist und seine Gegenwart empfunden wird, unzweifelhaft von der Wahrheit belehren. Diese Wahrheit erstreckt sich aber auch nur so weit, als eben diese Wahrnehmung geht, d. i. auf das zufällige Dasein eines bestimmten endlichen Objects. Etwas Allgemeines, Gesetzliches, Nothwendiges kann dies empirische Moment für sich allein nicht lehren. Auch nach einer noch so langen und reifen Erfahrung bleibt immer der mögliche Fall — d. h. bleibt immer der Fall wenigstens denkbar, daß einmal gerade das Entgegengesetzte sich ereignen könne, wie das Beispiel vom Sonnenaufgange besagt. Dasjenige, was unerschütterlich wahr, was absolut nothwendig und allgemein bei allen und für alle Menschen giltig sein soll, kann gerade auf gar nichts Anderem beruhen als auf der ursprünglichen Einrichtung unseres eigenen Denkvermögens. Daher sind z. B. die mathematischen Sätze nicht deßhalb von so zwingender Gewißheit, weil sie etwa aus den Formen und Verhältnissen der Natur abstrahirt wären, sondern umgekehrt nur deßwegen, weil sie auf unserer subjectiven Denknothwendigkeit beruhen. Was sich in der Natur Alles noch ereignen könne und werde, das läßt sich gar nicht wissen; gewiß wissen läßt sich blos, wie in alle Ewigkeit hin die Menschen die Natur ansehen, was sie darin im Allgemeinen für Gesetze erblicken werden, so lange die Menschen Menschen

sind, d. h. ihre jetzige Verstandes- und Vernunfteinrichtung behalten. Aus dieser — wenn man sie nur einmal erkannt hat — läßt sich dann auch sagen, was für die Menschen immer und ewig wahr und gewiß sein wird. Wollte man z. B. die allen Menschen gemeinsame Anschauungsweise mit einem auf bestimmte Weise geschliffenen oder gefärbten Augenglase vergleichen, mit dem sie gleich auf die Welt kämen, und dieses Glas eben die menschliche Verstandeseinrichtung nennen, so kann man gewiß wissen, daß Alle, die hindurch schauen, die Objecte auf diese und keine andere Weise erblicken können, und jeder einzelne Mensch, z. B. ein Philosoph, würde an seiner eigenen Anschauungsweise — seinem Verstande — abnehmen können, wie alle seines Gleichen dieselbe Natur anschauen müssen. Nur so, also aus einer subjectiven Einrichtung des Geistes, kann bestimmt werden, was bei aller Verschiedenheit und Unzuverlässigkeit der einzelnen Fälle der Erfahrung doch, sobald sie eintreten, ohne Ausnahme nothwendig und allgemein allen Menschen als Wahrheit erscheinen muß.

Wahrheit und Zuverlässigkeit wird also hier nicht sowohl in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, als vielmehr in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und Vorstellungsweisen für den menschlichen Verstand überhaupt gesetzt. Wir können allerdings nach Kant blos wissen, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, nicht aber, ob diese Vorstellungen den Objecten, welchen sie entspechen sollen, völlig adäquat sind. Mit jener Gewißheit muß sich der Mensch begnügen; sie sagt das aus, was für ihn und seines Gleichen unumstößlich gewiß sein muß. — Und was wollen wir mehr? Es ist wahr, der Mensch weiß blos, wie ihm die Dinge erscheinen, er hat und kennt blos die Erscheinungen derselben, gleichsam nur den durch jenes Glas mannigfach gebrochenen Wiederschein der äußeren Dinge auf dem Spiegel seiner Seele; nur von seiner Seite kennt er das Verhältniß zwischen ihm und den Dingen, er weiß blos, wie er sich zu den Gegenständen verhält, nicht aber, was und wie beschaffen die Dinge an sich und außer diesem Verhältnisse sein mögen; denn wie er es auch anfange, durch welchen Sinn er sich auch mit den Dingen in Rapport zu setzen suche, immer sieht und fühlt er sie doch nur durch seinen Sinn hindurch, und der eine Sinn, z. B. das Tastorgan, kann wohl dazu dienen, die Affection des anderen, z. B. des Gesichts, zu rectificiren, nie aber kann man überhaupt über die Sinne oder durch dieselben aus sich hinausgehen, noch die Dinge selbst unmittelber in sein Bewußtsein hereinziehen. Die Dinge an sich, von denen unläugbar gewiß Impressionen auf unsere Sinne gemacht werden, sind nicht hinweg-

zudemonstriren, aber wir wissen eben nur weiter nichts von ihnen, als daß sie sind und daß sie die Ursache von unseren momentanen Empfindungen sind; von ihnen selbst haben wir weiter nichts als diese Empfindungen, diese aber sind durchaus subjectiv, d. h. zwar nicht willkührlich ihrem Ursprunge nach, aber doch ihrer Beschaffenheit nach nichts weiter als gewisse Zustände unserer Seele.

Verfolgen wir nun, nach diesem vorläufigen Einblick in das Kantische System, die wichtigsten Punkte desselben genauer, so ist es nöthig, die allgemeine Bemerkung vorauszuschicken, daß die folgende Darstellung sich streng an die ursprünglich Kantische Theorie anzuschließen und Alles auszusondern hat, was wohl auch für Kantianismus gilt, in der That aber mehr seinen Schülern und Nachfolgern — namentlich der weiteren Verarbeitung seiner praktischen Philosophie und der Combination von Kantischen und Jacobischen Ideen angehört.

Zur Characteristik seines kritischen Unternehmens gehört auch die Darstellungsweise, die er wählte; sie bezeichnet genau den Endzweck, der ihm bei allem Philosophiren näher oder entfernter stets vor Augen schwebte. Seine Kritik war, wie er sagte, gegen allen Dogmatismus in der Philosophie gerichtet. Unter Dogmatismus versteht man überhaupt alles ungeprüfte Annehmen so wie Hinstellen von Lehrsätzen aus gedankenloser Gewohnheit oder auf Autorität, kurz das gerade Gegentheil des kritisch prüfenden Verfahrens; Behauptungen ohne Beweise sind dogmatisch. Insbesondere aber bezog sich Kant dabei auf die Philosophie seiner Zeit, die Wolffische Metaphysik. Diese bediente sich nun zwar keiner Autoritätssätze, aber sie legte die Mathematik und Logik als Methode und Organon des Erkennens zum Grunde, ohne diese Wissenschaften selbst vorher nach ihrer Vollmacht gefragt und den Umfang derselben ermessen zu haben. Fände sich — was sich allerdings bei der kritischen Prüfung ergab — daß diese Methoden nur auf das Gebiet des Endlichen, der raum-zeitlichen und sinnlichen Erscheinungswelt, sich anwenden lassen, so würde, wenn man sie über diese Grenze ausdehnen und auch das Uebersinnliche damit betrachten und begreifen wollte, dieses Uebersinnliche dadurch selbst versinnlicht und das Unendliche selbst verendlicht werden; es würden also entweder nur Widersprüche entstehen, oder es würde gar nichts Unendliches und Unbedingtes zu existiren scheinen, weil Alles, was man dafür halten möchte, unter jener Betrachtungsweise sich in bloße Erscheinungen, in sinnlich-natürliches Dasein verwandeln müßte, womit dann jenem verderblichen englisch-französischen Sensualismus, Materialismus und Naturalismus Thür und Thor

geöffnet, ein reiner Theismus aber und eine reine Moral wissenschaftlich unmöglich gemacht würden. Dieses ethische Interesse war es grundwesentlich, was den Königsberger Weisen bewog, sich von Neuem in die geheimen Tiefen des speculativen Denkens zu versenken, nicht um den hohlen Boden des Eudämonismus zu unterbauen und der Denkart seines Zeitalters zu huldigen, sondern um sich ihr mit geschärften Waffen feindlich entgegenzuwerfen.

In diesem Sinne galt sein Kampf dem Wolffischen und jedwedem anderen Dogmatismus. Wenn er beiläufig äußerte, nach der Prüfung der Erkenntnißmittel, die wir in unserer Vernunft vorfinden, möge immerhin auf dieselbe Weise, d. i. logisch, verfahren werden, und wenn er dieses Verfahren selbst wieder einen, nunmehr aber erlaubten Dogmatismus nannte, so ist auf diese allerdings widersprechenden Aeußerungen kein großes Gewicht zu legen, weil er jene Erlaubniß ausdrücklich an die Bedingung knüpfte, daß die verstandesmäßige Speculation sich streng innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt halte. Der Widerspruch, den er sich zu Schulden kommen ließ, lag, wenigstens den Worten nach, nur darin, daß er keine andere Methode des Erkennens hatte und kannte als die logische; weil nun diese einzige die des Endlichen war, so mußte das Unendliche für unerkennbar gelten, und nichts desto weniger sollte dessen Existenz doch für uns gewiß sein. Bei alledem ist es aus jenem ethischen Interesse wohl begreiflich, wie Kant überzeugt sein konnte, der Menschheit einen größeren Dienst geleistet zu haben durch Nachweisung der Grenzen des Wissens, als selbst durch die Feststellung der Gewißheit diesseits derselben. Ist es, meinte er, nicht möglich, auf speculative Weise diese Schranken zu durchbrechen, so ist eben damit doch ein jenseitiges Gebiet anerkannt, und vielleicht zeigt sich noch ein anderer Weg, diesem beizukommen. Dies ist also der Doppelzweck der Kritik der reinen Vernunft, innerhalb der Grenze der sinnenfälligen Erscheinungswelt den Skepticismus zu vernichten, aber auch die Marken scharf abzugrenzen, über welche hinaus das Wissenwollen sich nicht wagen darf.

Die erste Aufgabe griff Kant auf die folgende Weise an. Die Erfahrung zeigt uns in der unmittelbaren Wahrnehmung nicht nur Mannigfaltiges, sondern dieses Mannigfaltige auch auf gewisse Weise verbunden zu Dingen oder Einheiten verschiedener Eigenschaften, und viele Dinge unter einander zu ganzen Reihen von Erscheinungen. Hier ist sowohl der Stoff als auch die Form, d. i. die Verbindung (Synthesis) gegeben. Diese Verbindungen können wir auflösen in ihre einzelnen Bestandtheile,

und was wir hier in Gedanken vollziehen, ist nur eine Analysis von Theilen, die wir ebenso wieder zusammensetzen können, wie wir sie gefunden, ohne daß wir dabei im Geringsten etwas von der Nothwendigkeit dieses vorgefundenen Zusammenseins begreifen. Diese Nothwendigkeit wird nur dann eingesehen, wenn das Ding und seine Eigenschaft oder überhaupt das logische Subject und Prädicat als identisch gedacht werden müssen, z. B. Körper und Ausdehnung. Das Urtheil: alle Körper sind ausgedehnt, ist wesentlich verschieden von dem: alle Körper sind schwer, denn von dem Begriffe der Schwere liegt nichts in dem Begriffe des Körpers; aber in der Vorstellung der Körperlichkeit ist schon die der Ausdehnung enthalten, und ich kann nicht umhin, die letztere mitzudenken, indem ich die erstere denke. Dies ist das Wesentliche des analytischen Urtheils a priori. In solchen Fällen ist also keine Schwierigkeit und Unsicherheit der Verbindung; sie ist nothwendig.

Allein diese analytischen Urtheile sind nur Erläuterungs- nicht Erweiterungs-Urtheile; wir erfahren dadurch nichts Neues, sondern verdeutlichen uns nur, was wir ohnehin schon wissen. Aber gerade um die Erweiterung unseres Wissens auf logischem Wege über die wirkliche Erfahrung, ja selbst über alle mögliche Erfahrung hinaus in das Gebiet dessen hinein, was nie sinnlich erscheint — darum ist es uns eigentlich zu thun; denn die höchsten und letzten Interessen unseres Nachdenkens bleiben doch immer die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottheit. Fänden wir nun ein Mittel, solche Erweiterungsurtheile, wo das Prädicat nicht schon ursprünglich im Subject liegt, und zwar a priori mit logischer Sicherheit zu vollziehen, so hätten wir damit erst erreicht, was wir wollen, und was eigentlich die Aufgabe der Philosophie ist, wir würden namentlich den inneren Zusammenhang der Dinge unter sich vollständig begreifen, und es wäre vielleicht auch Hoffnung da, eine Brücke aus dem Gebiete der Erfahruug hinüber in das jenseitige schlagen zu können.

In diesem Sinne faßte Kant die Aufgabe der Kritik in die Hauptfrage zusammen: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Man erkennt leicht, daß Kant auf seine Weise damit nichts Anderes und nichts Geringeres fragte, als: wie ist Speculation überhaupt möglich? denn nichts Anderes ist ihrem Wesen nach die sogenannte Speculation als ein Ergründen der Wahrheit durch solche Erweiterungsurtheile a priori. Bei Kant fiel die Beantwortung der obigen Frage für das Gebiet der möglichen Erfahrung bejahend, aber verneinend für das übersinnliche Gebiet aus. Die Gründe dieser doppelten Entscheidung

sind auseinandergesetzt in den beiden ersten Hauptabschnitten der Kritik, der transscendentalen Logik und Dialektik; sie liegen im Allgemeinen darin, daß ohne Anwendung jener apriorischen Synthesis überhaupt gar keine Erfahrung, d. i. kein zusammenhängendes Bewußtsein, möglich sein würde; es giebt aber thatsäch ein solches, also muß auch jene Voraussetzung in Kraft treten. Was jedoch die Anwendung dieser Synthesis auf das Uebersinnliche betrifft, so zeigt sich gerade das Gegentheil: durch dieselbe wird auf diesem Gebiete nicht nur nichts gewonnen, nicht Zusammenhang und Einheit des Denkens erzielt, sondern es werden vielmehr nur Widersprüche und Sünden gegen die Logik erzeugt, ihr Gebrauch muß also hier verworfen werden.

Was das Gebiet der Erfahrung anlangt, so haben wir auf Veranlassung von Hume bisher immer nur vom Begriffe der Causalität gesprochen, d. h. des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, welchen der menschliche Verstand in die Erscheinungen hineinzudenken sich genöthigt findet. Allein diese Verknüpfung ist nicht die einzige, die wir unter den Außendingen wahrzunehmen glauben; sie verhalten sich auch z. B. als Wesen und Eigenschaften (Substanz und Accidenz) zu einander, und so giebt es der Verbindungsweisen und Verhältnisse unter den Dingen noch mehrere, die wir als subjective Uebertragung von unserer Seite auf jene anzusehen haben. Es ist von großer Wichtigkeit, dieselben alle zu kennen, damit wir wissen, was an den verschiedenen Vorstellungen eigentlich uns selbst, d. i. unserer Verstandesthätigkeit, und was den Empfindungen oder Erscheinungen angehöre, und mithin von den Eindrücken der Dinge herrühren mag. Die Empfindungen geben, sagt Kant, den Inhalt oder Stoff der einzelnen Vorstellungen; der Verstand giebt die Formen und Verhältnisse, in welchen jene unter einander in Verbindung gesetzt und zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigt werden.

Kant sah ein, daß gerade die allgemeinsten und höchsten Begriffe einen anderen Ursprung haben müssen, als die sinnliche Erfahrung, daß sie an sich allerdings nur leere Formen, aber allgemein nothwendig bei allem Denken und Erkennen seien, und eben an diesem Kriterium der Allgemeinheit und Nothwendigkeit glaubte er erkannt zu haben, daß sie, wie oben gezeigt, subjectiv und a priori in dem Erkenntnißvermögen des Menschen selbst liegen.

Nun aber muß man sich die allgemeinsten Verhältnißbegriffe, als: Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz u. s. w., nicht als solche fertig und vor allem Nachdenken dem menschlichen Bewußtsein a priori eingegeben vorstellen, nicht als angeborene Begriffe und Ideen — sondern

das, was uns geistig angeboren ist, sind nur gewisse Verfahrungsarten beim Erkennen und Urtheilen. Wenn wir etwas erkennen und beurtheilen, so müssen wir es auf jene Arten und Weisen thun; wir sehen also die Dinge gleich unwillkührlich darauf an, daß sie sich z. B. wie Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Accidenzen zu einander verhalten; wir thun dies unwillkührlich, auch das Kind, der Gedankenlose thut es, der den abstracten Begriff dieser Verhältnisse in seinem Leben noch nie gedacht hat. Dieses Daraufansehen ist blos eine Art und Weise, ein nothwendiges Gesetz unseres Sehens überhaupt, dessen wir uns freilich später, bei gebildeter Reflexion, und wenn wir selbst auf unsere Thätigkeitsformen aufmerksam sind, in abstracto bewußt werden, und das wir mit Substantiven in der Sprache bezeichnen können. Er selbst, der Verstand, kann diese Arten und Weisen, diese Bewegungsgesetze seiner selbst zum Gegenstande der Aufmerksamkeit machen und auf gewisse abstracte Begriffe bringen, die aber keineswegs mit angeborenen Erkenntnissen oder Ideen im Descartischen oder Platonischen Sinne verwechselt werden dürfen, sondern vielmehr selbst erst Producte des abstrahirenden Verstandes sind.

Wollen wir nun vollständig wissen, welche und wie viele solche Verbindungsweisen der Verstand in seiner Gewalt habe, und wie viele solche allgemeine Grundbegriffe demnach möglich sein werden, so dürfen wir nur, sagt Kant, auf die verschiedenen Arten oder Formen des Urtheils sehen, welche uns die Logik aufzeigt; denn urtheilen heißt eben so viel, als eine Vorstellung (als Subject) mit einer andern (als Prädicat) verbinden. Nun zeigt die Logik, daß es im Ganzen nur zwölf verschiedene Arten oder Formen des Urtheilens giebt; mithin hat der Verstand zwölferlei Weisen, seine zerstreuten Vorstellungen zusammenzusetzen. Dies sind also die ursprünglichen allgemeinen Handlungsweisen oder Gesetze des Verstandes bei seinem Verfahren. Man kann sie leicht ausfindig machen, wenn man bei den verschiedenen Urtheilen von allen den Dingen abstrahirt, worüber geurtheilt wird, und nur auf das **Verhältniß** des Subjects und Prädicats sieht. Ich sage z. B.: **Wenn** es donnert, so hat es auch geblitzt. Dies ist die hypothetische Urtheilsform, welcher offenbar diejenige Beziehung zum Grunde liegt, die, in abstracto ausgedrückt, das Verhältniß der Causalität — Ursache und Wirkung — heißt. Oder ich sage: der Blitz ist elektrisch (kategorische Urtheilsform) — so ist das Verhältniß des Subjectes **Blitz** zu dem Prädicat **elektrisch** das Verhältniß von Substanz und Accidenz.

Auf diese Weise ergeben sich nun durch Abstraction aus den zwölf

bekannten Urtheilsformen die bekannten zwölf Grundbegriffe des Verstandes: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substantialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Was und wie der Verstand denkt, denkt er nie anders als in diesen zwölf Formen, die man auf die angegebene Art in abstracto — als allgemeine Verhältnisse — fassen und nach des Aristoteles Vorgang Kategorieen nennen kann. Sie drücken alle nur mögliche Arten der Gedankenverknüpfung (Synthesis) aus, und alle die tausend Verbindungen, die (nach Göthe) „ein Tritt im Gewebe der Gedanken schlägt,“ lassen sich, nach Kant, auf diese zwölf Züge eines verborgenen Denkmechanismus zurückführen.

Stehen wir hier einen Augenblick still, um uns zu orientiren. Wir haben in den Kategorieen nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen außer uns wirklich verhalten, bewegen und regen müssen; wir haben nur Gesetze unserer eigenen denkenden Natur, des Verstandes, erkannt, in und nach denen er sich selbst bewegen muß, so zu sagen, das Netz, in dem er selbst verstrickt liegt. Diese Denknothwendigkeiten oder Kategorieen können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen; aber sie sagen uns dies mit ausnahmloser Allgemeinheit und Giltigkeit für alles vernünftige menschliche Denken in Bezug auf die Dinge, und dies ist es, was, wie gesagt, die Philosophie überhaupt dem Skepticismus entgegenzusetzen hat.

Der Verstand ist also, abgesehen von diesen Gesetzen, die nichts weiter sind als die einzig möglichen Auffassungsweisen für einen gegebenen Stoff, an und für sich ein durchaus leeres unproductives Vermögen; er bearbeitet blos, was ihm gegeben wird, gegeben aber werden ihm die sinnlichen Anschauungen. (Anschauungen nennt Kant alle Arten von sinnlichen Empfindungen überhaupt, nicht blos die des Gesichts). Daß es Dinge und welche Dinge es factisch gebe, können wir durch kein Urtheil des Verstandes erfahren oder beweisen; denn es mag z. B. noch so gewiß zu beweisen sein, daß der Zirkel rund, oder der Triangel dreiseitig sein müsse, so heißt das doch nur so viel, als: er muß so gedacht werden, aber nicht, daß es irgend einen Zirkel oder Triangel wirklich gebe. Der Sinn jedes, auch des kategorischen Urtheils ist eigentlich nur dieser: wenn es x giebt, so muß dieses x auch = x sein, sonst ist es nicht denkbar; Denkbarkeit aber ist noch nicht Wirklichkeit.

Das factische Dasein irgend eines Dinges kann also nie vom

Verstande schlechthin bewiesen, es kann nur in der Erfahrung aufgewiesen, oder unter Voraussetzung einer sonst unerklärlichen Erscheinung — also immer nur empirisch — nachgewiesen werden. Diese muß hinzukommen und dem Verstande den Stoff liefern, den er zu bearbeiten hat; sonst bleibt er für sich ganz leer und beschäftigt sich innerlich mit seiner eigenen Thätigkeit, die ihm als Object vorschwebt. Er bedarf daher für seine Formen eines wirklichen Erfahrungsstoffs, welcher uns nur durch die Sinne, oder, wie Kant sie zusammengenommen nennt, das Anschauungsvermögen, geliefert wird, welchem „die Fähigkeit, von sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden," zum Grunde liegt.

Leider hat Kant diese Untersuchung über den ersten Ursprung der sinnlichen Vorstellungen, über die Möglichkeit sinnlicher Eindrücke auf die Seele, die gewöhnliche Voraussetzung gewisser geistiger Vermögen u. s. w. nicht eigens und ganz von vorn wieder angestellt; sondern er ging hierin allerdings von den zu seiner Zeit geläufigen Locke'schen Ansichten aus, begnügte sich, den Beweis für das Vorhandensein solcher Anschauungen im Gemüth negativ — aus der absoluten Leerheit des Verstandes an sich — geführt zu haben, behandelte die ganze Frage als transscendent, aber kritisirte doch und änderte im Laufe seiner Untersuchungen so viel an den ursprünglichen Impressionen, daß zuletzt wenig oder gar nichts mehr davon übrig blieb, und daß man, wie Jacobi*) sich ausdrückt, „ohne diese gewöhnliche Ansicht in das Kantische System nicht hineinkommen, mit derselben aber darin nicht verbleiben kann; denn wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider sein mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne."

Ohne die eigentliche Hauptfrage, was denn das Bewußtsein überhaupt sei, zu erörtern, — einen Mangel, den zuerst Carl Leonhard Reinhold fühlte und durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu verbessern suchte — nahm Kant den Begriff des Bewußtseins, wie er ihn fand, und untersuchte nur, was an dem im Bewußtsein sich vorfindenden thatsächlichen Inhalte sinnlich empirisch, was subjectiv apriorisch sei; von letzterem wies er den Ursprung in der Natur des Verstandes nach;

*) In der Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus. Sämmtl. Werke, Bd. 2. S. 303.

was übrig blieb, sollte und mußte nun von außen her abgeleitet werden, und der Geist verhielt sich in Bezug auf dieses „receptiv". Receptivität und Spontaneität sind in der Wahrnehmung unzertrennlich verbunden, wirken zusammen; erstere liefert den Stoff, letztere die Form zu aller Erfahrung*).

Wollen wir nun — auf unsere obige Frage zurückkommend — wissen, was dem einen und dem anderen Factor angehört, wollen wir unsere subjective Zuthat von dem Objectiven abtrennen, um dieses rein und, so zu sagen, in seiner völligen Wahrheit zu haben, so zeigt sich hier schon die eigenthümliche Schwierigkeit, daß von einem reinen, unmittelbaren Auffassen des Gegebenen in's Bewußtsein, ohne eben dem Gegebenen gleich in und mit dem Auffassen eine subjective Form anzuziehen, eigentlich gar nicht die Rede sein kann. Von den schon früher erwähnten sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge, als: Wärme, Kälte, Farbe, Geschmack u. s. w., ist dies ohnehin klar; es blieben nur noch die sogenannten primären Eigenschaften, d. h. die mathematisch erkennbaren: Größe, Ausdehnung, Dauer u. s. f., übrig.

Allein machen wir hier im Bereiche der Anschauung dasselbe Kantische Kriterium der Apriorität geltend, wie oben in dem des Verstandes, und erkennen demnach auch hier alles dasjenige für apriorisch-subjective Zuthat an, was den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit in allem Anschauen an sich trägt — so werden wir auch hier wieder die allgemeine Form aller Sinnenobjecte, nämlich Zeit und Raum, von dem objectiven Gehalte abziehen müssen.

Also auch alle räumliche und zeitliche Bestimmungen, Größe, Lage, relative Dauer, Aufeinanderfolge, sind subjective Zuthaten und nicht an den Dingen selbst. Sobald wir uns etwas anschaulich vorstellen, müssen wir es in Raum und Zeit setzen; dies sind die allgemeinen in uns liegenden Anschauungsweisen, ohne die keine Anschauung überhaupt möglich wäre; sie sind die vorausgehenden Bedingungen zu aller Möglichkeit derselben, mithin a priori gegeben, und ebenso wenig etwa erst aus der Erfahrung abstrahirt, als jene allgemeinen Kategorieen des Verstandes; Raum und Zeit sind die Kategorieen der Sinnlichkeit — zwar ursprünglich im Gemüthe vorhanden, aber ebenso wenig, wie die Verstandeskategorieen als fertige Begriffe, oder als bloßes todtes Fachwerk, sondern als Handlungsweisen des Gemüthes im Zustande des Anschauens. Kant

*) Kritik der reinen Vernunft, v. Anfang und in der Einleitung zur transscendentalen Logik.

nennt sie jedoch nicht Kategorieen, sondern zum Unterschied von jenen vielmehr allgemeine Schemata oder Formen der sinnlichen Anschauung.

Demnach ist der ganze Anblick und Inhalt, die ganze Erscheinung der Dinge, so wie sie vor unserem inneren Auge stehen, ihrer Beschaffenheit nach subjectiv, und es ist nichts daran, was wir als Beschaffenheit des Dinges an sich betrachten können. Was bleibt nun von den Empfindungen, dem als empirisch vorausgesetzten Inhalte, noch übrig? Wenn wir auch von der wahren Beschaffenheit der Dinge an sich, die uns nur räumlich und zeitlich vorkommen, gar nichts, weder durch die Sinne, noch durch den Verstand, erfahren können, so müssen wir doch das, daß sie da und wirklich vorhanden sind, allemal erst erfahren, ehe wir es wissen können. Alles ist für uns nur Erscheinung, aber daß eine Erscheinung da ist, also das Dasein oder Nichtdasein einer Erscheinung, muß uns a posteriori gegeben werden. In so weit müssen also die vorauszusetzenden Objecte auf uns einwirken, daß sie uns ihr Vorhandensein kund thun; die Erscheinungen in uns, — so wenig oder so viel sie auch den Objecten entsprechen mögen — müssen durch ein bestimmtes äußerliches Etwas hervorgerufen werden, und wenn es auch auf keine andere Weise wäre, als etwa so, wie der berührende Finger in den Saiten die schlummernden Töne weckt. Halten wir uns an ein Beispiel, welches Kant selbst giebt*). Bei einem Regenbogen, sagt er, werden wir zwar wohl auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise zunächst den Farbenglanz eine Erscheinung blos für uns und in unserem Auge nennen; die Regentropfen aber, als das dieser Erscheinung zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Ding an sich betrachten. Allein bedenken wir, daß auch diese Tropfen nur wiederum empirische Erscheinungen sind, so ist selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst, sondern bloße Modification oder Grundlage unserer sinnlichen Anschauung; das Object selbst aber bleibt uns dabei ganz unbekannt. — Man stelle sich vor, könnte man zu dieser Erklärung etwa noch hinzusetzen, man blicke in ein Kaleidoskop. Wie man es dreht und wendet, kommen andere Figuren zum Vorschein. Die farbigen Körper bleiben dieselben. Ich weiß wohl, daß das Ganze der Erscheinung, die Zusammenstellung, Verbindung — jetzt zu einer Rose, jetzt wieder zu einem Sterne — nicht objectiv die wirkliche ist, sondern nur durch die Winkelstellung der Spiegelgläser, also durch die Construction meines Organs (hier = Verstand) bewirkt wird. Wenn also

*) Kritik der r. V. 1ste Ausg. S. 45.

auch nicht die Verbindungen, so sind doch die Elemente, die verbunden werden, die einzelnen Körperchen selbst, ihre Farbe, Gestalt, Beschaffenheit, wirklich so, wie ich sie sehe? Mit nichten! Was ihre Farbe und überhaupt die qualitates secundarias anlangt, so ist die bloße Scheinbarkeit längst ausgemacht, und was das objectiv Gewissefte daran wäre, die Größe, Gestalt, Anzahl u. s. f., überhaupt die mathematischen Eigenschaften, ohne welche sie gar nicht als existirend gedacht werden könnten, so ist eben alles dies gerade deswegen um so gewisser apriorisch und subjectiv. Erneuern wir am Schluß dieser Kantischen sogenannten Aesthetik (Lehre von der sinnlichen Anschauung) unsere Frage, was denn an den Vorstellungen eigentlich von den Dingen selbst herrühre, so bleibt nichts als die Antwort: nur überhaupt das Dasein einer bestimmten Vorstellung zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte, das Jetzt und das Hier, rührt von Dingen an sich her. Was es mit diesem bloßen „Dasein" ohne irgend ein bestimmtes Erkennen dessen, was da ist, auf sich habe, wird sich später zeigen.

Wir wenden uns nun mit diesem freilich nicht eben befriedigenden Resultate von den Sinnen und dem Verstande zu dem höchsten Vermögen des menschlichen Geistes, zur Vernunft, um uns hier, wo möglich, bessern Rath zu holen*).

Hierbei ist es besonders nöthig, nochmals daran zu erinnern, daß die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen rein im Sinne des Meisters aufgefaßt und jede Umdeutung entfernt werde, welche diese Lehre in der Folge erfahren hat, besonders durch das Bemühen der Kantianer, die Bedeutung der Ideen in praktischer Hinsicht mit der Theorie ihres Ursprungs und logischen Gebrauches in Uebereinstimmung zu bringen.

Kant selbst hat das Wort Vernunft in einem doppelten, nämlich in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht. In jenem heißt es so viel als das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen; daher nannte er seine Gesammtuntersuchung dieses Vermögens eine Kritik der reinen Vernunft. Im engeren Sinne dagegen ist die Vernunft bei Kant vom Verstande unterschieden und eine gewisse Grenze zwischen beiden abgesteckt worden, die freilich heut zu Tage selbst von Kantianern nicht mehr ganz in derselben Weise respectirt wird. Verstand im engeren Sinne war ihm, wie wir gesehen, dasjenige Vermögen, welches mittels seiner Regeln Ordnung und Zusammenhang in die sinnlichen Anschauungen bringt; Vernunft im engeren Sinne dagegen ist das Vermögen,

*) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre II. Th. II. Abth. 1. Buch.

welches durch seine Gesetze wiederum Einheit und Zusammenhang in den Verstandesgebrauch bringt.

Dieses geschieht durch die Begründung der Verstandesurtheile in höheren Principien, d. h. durch Schlüsse. Die Vernunft hat also hier die Function eines Vermögens zu schließen; dies ist der von Kant sogenannte formale Vernunftgebrauch. So wie nun der Verstand, als das Vermögen zu urtheilen, auch zugleich der Regeln oder Formen dieser seiner Thätigkeit sich bewußt werden und dieselben auf abstracte Begriffe (Kategorieen) reduciren kann, so kann auch die Vernuft, als das Vermögen zu schließen, der Regeln oder Formen dieses Schließens sich bewußt werden, und dieselben ebenfalls als abstracte Begriffe einer höheren Gattung, d. i. als Ideen fassen und vorstellen, welche dasselbe für sie sind, was die Kategorieen für den Verstand; für den Verstand aber geben diese Vernunftideen gleichsam Zielpunkte seines Strebens ab, denn sie stellen ihm die Unbedingtheit und absolute Vollständigkeit dar, die im Wissen erreicht werden soll, und die der Verstand für sich, mit Erfahrungsgegenständen beschäftigt, in diesem empirischen Reiche gar nicht auffinden kann. Jedes einzelne Urtheil des Verstandes, z. B. das Gold ist unzersetzbar, bleibt so lange unbegründet und mithin unbefriedigend für unsern Vernunftrieb nach vollendetem Wissen, bis man den Satz gefunden, welcher den Grund dieser Behauptung enthält, und diesen jenem Urtheile in Schlußform vorangestellt hat: die Elemente sind unzersetzbar, Gold ist ein Element, also ist Gold unzersetzbar. Diesen Obersatz, daß die Elemente unzersetzbar sind, müßte man vielleicht wieder beweisen, einen noch höheren und allgemeineren Grundsatz dafür suchen, und so fort, bis man auf eine unmittelbar gewisse Wahrheit gekommen wäre. In diesem logischen Verfahren also sieht man, wenn man es ganz im Allgemeinen betrachtet, überhaupt eine Tendenz des Erkenntnißvermögens zur Vollständigkeit, Unbedingtheit oder Absolutheit alles Wissens*).

Wie es nun beim Verstande so viel Kategorieen gab, als es Verbindungsweisen zwischen Prädicat und Subject, d. i. Urtheilsformen, giebt, so wird es auch bei der Vernunft wieder eben so viele Ideen geben, als es Verbindungsweisen der Urtheile unter einander zu Schlüssen, Schlußformen, giebt. Deren aber giebt es drei: die kategorische, hypothetische und disjunctive; alle drei schreiten durch Schlußreihen vorwärts, alle drei sind also die Arten dieses Aufschreitens, bezeichnen oder bedeuten die Tendenz des Denkens zum Gipfel der Vollständigkeit oder

*) Krit. d. r. V. S. 323 u. 325 d. 1sten Ausgabe. Joh. Schulze, Erläuter. über Kant's Krit. d. r. V. Königsberg, 1784. S. 91. fgd. Fries, neue Krit. d. V. B. II. S. 32.

Absolutheit des Erkennens, und diese Tendenz wird auf dreifache Weise, auf kategorische, hypothetische und disjunctive, befriedigt: auf kategorische, indem die Vollständigkeit der Verknüpfung nach dem logischen Verhältniß von Subject und Prädicat (oder Substanz und Accidenz) erzielt wird; auf hypothetische, indem die Vollständigkeit nach dem Verhältniß von Grund und Folge, und auf disjunctive, indem hier dieselbe Vollständigkeit nach dem Verhältniß der Theile und des Ganzen erreicht wird. Diese dreifache Vollständigkeit, auf abstracte Begriffe gebracht und mit Hauptwörtern benannt, ist im ersten Falle die der absoluten Substantialität (Subjectheit), im zweiten die der absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander zu einem Ganzen, im dritten die des Inbegriffs oder der Vollständigkeit alles denkbar Möglichen. Wollen wir nun, was hier der Vernunft als Regel vorschwebt, und was sie zum Zielpuncte der sich sonst im Einzelnen verlierenden Verstandesthätigkeit macht, diese subjective Vollständigkeitstendenz der Vernunft, deßhalb, weil sie dem Verstande gleichsam die Direction nach einem Ziele giebt, selbst in die Wirklichkeit hinüber spiegeln, und, so wie wir die Verstandeskategorieen für Beschaffenheiten der Natur an sich halten konnten, so auch die Vernunftkategorieen verwirklicht denken, so erscheinen sie 1) als die Idee eines absoluten Subjects (das wir vornehmlich als unsterbliche Seele denken), 2) als die Idee der Natur oder Welt (der Totalität aller Bedingungen und Erscheinungen) und 3) als das allervollkommenste Wesen, die Gottheit, ens realissimum, welches der Inbegriff aller Realitäten oder das alle Negationen, allen Mangel Ausschließende ist. So würden diese drei Ideen die Principien zu den drei Theilen der Metaphysik geben, nämlich zu der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; sie würden eine wahrhafte Metaphysik begründen, wenn es nur erst ausgemacht wäre, daß diese Ideen, die doch ursprünglich nur Formen oder Gesetze unserer subjectiven Vernunftthätigkeit bezeichnen, auch ebendeßhalb auf etwas Wesenhaftes in der Wirklichkeit zu beziehen seien, oder mit anderen Worten, daß sie außer dem oben angegebenen logisch-formalen Gebrauch beim Schließen auch noch einen andern, den sogenannten materiellen Gebrauch in der Theorie zulassen. Diesen erhalten sie allerdings in der praktischen Philosophie, wo jene Ideen Causalität für unser Handeln bekommen und als die Ideale der Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. auftreten, deren weitere Entwicklung jedoch nicht hierher gehört.

Suchen wir nun das Verhältniß der Vernunft zum Verstande noch weiter zu ergründen, so stoßen wir bei Kant selbst auf die bestimmt aus-

gesprochene doppelte Frage (Kritik S. 305 der ersten Ausg.): „Kann man die Vernunft isoliren (vom Verstande) und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf (besondere, ihr allein erkennbare) Gegenstände bezieht?" — Isoliren, antwortet er, läßt sich die Vernunft; sie läßt sich nämlich leicht als ein besonderes, vom Verstande verschiedenes Vermögen dadurch anerkennen, daß der Verstand es unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu thun hat, die Vernunft aber unmittelbar nur mit dem Verstande. Jener ist auf die Erfahrung angewiesen, diese aber hat es nur mit sich, mit dem vernünftigen Denken selbst, zu thun, beschäftigt sich lediglich mit der Vollendung unseres subjectiven Bewußtseins. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Gegenstände, mit welchen sich beide Vermögen jedes in seiner Sphäre beschäftigen, vergleichen und unterscheiden. Der Verstand hat seine nach seinen Kategorieen entworfenen Begriffe und Urtheile; das sind eigentlich und an sich Gedankenverhältnisse, welche aber ausdrücklich und ausschließlich auf Erfahrung angewendet und in der Sinnenwelt ihre Bewährung und Ihren Inhalt erhalten können und sollen. Die Vernunft dagegen hat es mit Ideen zu thun, d. h. mit Vorstellungen, von denen die Vernunft selbst weiß und aussagt, daß sie niemals in irgend einer sinnlichen Erfahrung ihr Object finden, daß sie lediglich reine Erzeugnisse, Synthesen der Vernunft selbst sind, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann*). „Die Vernunft", sagt er, „beschäftigt sich hier blos mit sich selbst und brütet über ihre eigenen Begriffe. Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen, wogegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze sich jemals in der Erfahrung bestätigen oder widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts Anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden kann.

Man kann also, nach Kant, Begriff und Idee nicht so unterscheiden, wie es wohl oft ausgesprochen wird: Begriff stamme aus der Erfahrung, Idee sei eine apriorische Erkenntniß von übersinnlichen Dingen. Keines von beiden stammt aus der Erfahrung, keines von beiden ist a priori gleich fertig als abstracte Vorstellung im Bewußtsein gegeben oder angeboren. Gegeben ist nur die ursprüngliche geistige Thätigkeit in

*) Kritik S. 308. fgd. Prolegomena §. 56. fgd.

ihren bestimmten Formen und Weisen, und von diesen angeborenen Weisen und Gesetzen macht man sich in abstracto einen Begriff oder eine Idee.

So glaubte Kant, auf das Bestimmteste nachgewiesen zu haben, daß es zwar ein vom Verstande verschiedenes, höheres Vermögen im Menschen gebe, daß dieses auch besondere, von den Verstandesbegriffen verschiedene Vorstellungen habe, daß aber diese durchaus ohne alle Anwendung auf die Wirklichkeit seien, ja daß sie nicht einmal, wie die apriorischen Verstandesbegriffe, irgend einer Bewährung auf anderem Wege fähig, vielmehr recht eigentlich selbst schon von der Vernunft mit dem Bewußtsein entworfen werden, daß ihnen in der Wirklichkeit kein Object entspreche. Er bezeichnet es deßhalb selbst als sein größtes Verdienst um die Metaphysik, diesen Unterschied unter Verstandesbegriffen und Vernunftideen aufgedeckt zu haben; da jene allemal auf Erfahrung angewendet werden müssen, diese aber, da ihre Anwendung auf Erfahrung gar nicht erlaubt ist, so oft sie dennoch darauf angewendet werden, in der Metaphysik nur Widersprüche und Hirngespinste zuwege bringen.

Man sieht nach alledem leicht ein, daß die Vernunft, wie sie Kant faßte, im Grunde nur ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen in höherer Potenz, daß sie, auf diese Weise beschränkt, eigentlich doch nichts Anderes ist, als eben der Verstand; gleichwie auch ihre Ideen ihrem Ursprunge und ihrem Gebrauche nach nichts Anderes sind, als die höchsten Abstractions- oder Reflexionsbegriffe von der subjectiven Thätigkeit unseres Denkvermögens. Denn wozu entwirft die Vernunft eigentlich ihre Ideen, und welcher Gebrauch wird ihnen in der Theorie des Erkennens gestattet? Kant beschränkt denselben lediglich auf eine regulative (nicht constitutive) Anwendung auf die Richtung der Verstandesthätigkeit hin nach einer immer mehr zu vervollständigenden Erkenntniß innerhalb, nie aber außerhalb ihrer Sphäre, der Erfahrung; — ein Ziel, nach dem der Verstand zu streben nie aufhören soll, obgleich er es nie erreichen kann. „Im Bereich des Erkennens", sagt er in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, „kann kein anderes Vermögen constitutive Erkenntnißprincipien a priori an die Hand geben, als der Verstand, und die Kritik (der theoretischen Vernunft) läßt nichts übrig, als was der Verstand a priori als Gesetz für die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen, vorschreibt, alle andere reine Begriffe aber verweist sie unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnißvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien theils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes zurück-

halten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit — wiewohl er sie nie erreichen kann — zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkennes zu befördern. Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet, und zwar im Erkenntnißvermögen hat, sofern er constitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen sogenannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sicheren, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernuft, die nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori enthält, ihr Besitz angewiesen worden."

In der That weiß man nicht recht, ob nach dieser Grenzbestimmung die Vernunft dem Verstande Gesetze vorschreibt, oder ob sie ihm dient; sie giebt ihm seine Direction, er aber verbietet ihr, sich irgend eine selbstständige Erkenntniß im Gebiete der Wirklichkeit anzumaßen; die Vernunft ist einerseits über dem Verstande und schreibt ihm regulative Principien vor, indem sie ihm gerade die Zielpunkte bezeichnet, nach denen er trachten, zugleich aber auch die Grenze bemerklich macht, über die hinaus er nicht gehen, sich dieses Zieles selbst nicht bemächtigen soll. Der Verstand dagegen, im Besitze des einzigen Instrumentes, objectiv giltige Erkenntnisse zu machen, verbietet der Vernunft wiederum, ihre Ideen für etwas Wirkliches zu halten, und bezüchtigt sie des unbefugten Schwärmens, sobald sie, unabhängig von ihm, etwas für sich sebst erkennen zu wollen sich beigehen läßt. Daher sagt Jacobi in der Schrift: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen *): „Nach dem Kantischen Friedensinstrumente giebt es folgenden Vergleich zwischen Beiden: die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird positiv durch ihn eingeschränkt; der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begrenzung, eine negative Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebietes. Die Vernunft sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause: letzterer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Giltigkeit haben kann."

Um aber die Unanwendbarkeit der Ideen auf wirkliche Objecte zu zeigen, war es nicht genug, den subjectiven Ursprung derselben nachgewiesen zu haben, — dieser war auch von den Verstandeskategorieen auf-

*) Sämmtl. Werke III. S. 82.

gezeigt worden — sondern es mußte die Unstatthaftigkeit eines solchen Vernunftgebrauchs auch in den Resultaten dargelegt werden. Dies geschah in dem Abschnitt, welchen Kant die Dialektik der Vernunft nennt. Sie erweist sich ihrer Natur nach als rein formell und blos zu logischem Gebrauche tauglich, dadurch am augenfälligsten, daß sogleich Widersprüche und Fehlschlüsse hervortreten, sobald man den Ideen objective Wahrheit beimißt, d. h. sobald man sich das, was sie bezeichnen, als wirlich existirende Objecte denkt.

Daß gleich die erste Idee, oder der Begriff der Substanz in der Weise, wie er gewöhnlich und auch in Wolff's Schule aufgefaßt wurde, nichts als ein leerer logischer Verhältnißbegriff, blos die Form des Denkens, den Act der Synthesis selbst, betreffender sei, bemerkt man leicht. Man betrachtet zwar gemeiniglich jedes Ding als ein bestimmtes Etwas (Substanz), das verschiedene Eigenschaften (Accidenzen) an sich hat; z. B. das Salz ist eine Substanz, welche kubische Gestalt, einen bestimmten Geschmack, eine bestimmte Härte, Schwere und weiße Farbe hat; wenn man aber diese fünf (oder mehr) Eigenschaften, die man an ihm, dem Eigentlichen, hängend denkt, absondert und fragt, was man noch übrig behalte, so findet sich, daß mit allen Accidenzen auch überhaupt Alles, die Substanz selbst, hinweg ist, und es zeigt sich demnach klar, daß man mit der sogenannten Substanz nur eben den Inbegriff, das Zusammenfassen, die Synthesis dieser Eigenschaften im Bewußtsein gemeint hat, nicht aber etwas außerdem, was gleichsam den verborgenen Kern derselben ausmachte. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem Ganzen; ein Ganzes verschwindet, wenn man alle Theile, waraus es besteht, wegnimmt. — Ein einziges Wesen ist es, welches hier eine Ausnahme zu machen scheint, und woran wir ein reines Subject, eine wahre Substanz, auch abgesondert von allen Accidenzen, übrig behalten und gefunden zu haben scheinen; dies ist unsere eigene Seele. Denn die Accidenzen oder Bestimmungen der Seele sind Vorstellungen, Gefühle u. s. w., kurz Alles, was an oder in der Seele vorgeht; alles dies ist nur eine Modification, Veränderung der Seele; sie selbst also, an der etwas vorgehen soll, muß doch da sein und zum Grunde liegen. Hier, scheint es, haben wir ein wahres, reines Subject, und zwar unmittelbar an und in uns selbst, in unserem eigenen Bewußtsein angetroffen, ein Subject, das sich seiner Persönlichkeit, Identität u. s. w. unmittelbar selbst bewußt ist. Allein die Wirklichkeit auch dieses Subjects beruht, genau erwogen, nach Kant dennoch nur auf einem Schluß, und zwar auf einem Fehlschluß (Paralogismus), wiewohl auf einem unvermeidlichen; unver-

meidlich, weil wir immer uns genöthigt finden, zu Accidenzen, Veränderungen und Bestimmungen ein Etwas vorauszusetzen, was verändert wird; dennoch aber ein Fehlschluß, weil von diesem denkenden, fühlenden Subject uns lediglich nur seine Modificationen zum Bewußtsein kommen; nur seine Modificationen, wechselnden Gefühle, Gedanken, mithin seine Accidenzen kommen uns zum Bewußtsein, nie aber das Subject oder die Substanz der Seele rein an sich selbst. Diese bleibt uns ewig unbekannt, wird nie zu einem Gegenstand der inneren, geschweige der äußeren Erfahrung; die Annahme ihrer Existenz beruht blos auf einem Vernunftschluß, der aber eben ein Vernunftfehlschuß ist *). Es geht uns also auch mit diesem Subject, wie mit jedem anderen; wir wissen von dem Seeleninnern eben so wenig, wie von dem Wesen der materiellen Dinge; wenn wir alles Denken, Fühlen u. s. w., kurz alle Accidenzen von demselben absondern, bleibt uns eben auch nichts, nur eine Leere, der bloße logische Inbegriff übrig, der nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewußtsein bedeuten kann, oder, wie Kant sagt, nur die Form der Apperception ist, die jeder Erfahrung anhängt und als der Gedanke: „ich denke," sie begleitet. Aber wenn auch für die Functionen des Denkens ein gemeinschaftliches Subject vorausgesetzt werden müsse, welches wir Ich nennen, so sei dieses Ding an sich doch nur der Gedanke eines abstracten Etwas, seinem Wesen nach völlig unerkennbar, und alle die Schlüsse, wodurch man ihm Immaterialität, Incorruptibilität, Persönlichkeit, Unsterblichkeit u. s. f. beilege, seien Paralogismen, weil sie das, was von dem bloßen Gedanken oder der bloßen Vorstellung: Ich, gilt, die allerdings einfach ist, auf ein zum Grunde liegendes reales Wesen übertragen und so im Schließen das logische Subject in einem doppelten Sinne nehmen, woraus der bekannte Trugschluß entsteht, welcher sophisma figurae dictionis heißt. „Es ist offenbar," sagt Kant, „daß das Subject, welches durch das Wörtchen Ich dem Denken in dem Satze: ich denke, angehängt wird, nicht die mindeste Eigenschaft, noch überhaupt etwas Erkennbares enthält. Es bedeutet ein Etwas überhaupt, dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst; denn von diesen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an

*) Krit. d. r. V., S. 431 fgd.

Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich bezeichnet wird." Und eben so wie mit der Einfachheit ist es auch mit den Schlüssen auf die übrigen vorgeblichen Eigenschaften jenes Subjects beschaffen — kurz: das Ich oder diese vermeintliche einfache Substanz, die als denkende dem Denken untergelegt wird, bedeutet in Wahrheit nichts als nur „die Function der Synthesis," d. i. also die Thätigkeit des Denkens selbst, ohne irgend eine Anschauung oder Object, gilt also nur von der Bedingung aller unserer Erkenntnisse, dieser Form der intellectuellen Einheit, zu welcher sie verbunden werden, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande.

Wir haben diese Sätze ausgezogen, weil sie uns in der Folge noch besonders wichtig werden bei der entgegengesetzten Anwendung, welche Herbart und Fichte davon machten. Bei Kant war diese Argumentation zunächst gegen die Wolffische Schule gerichtet, und in so fern völlig schlagend, als eben diese Schule auf demselben Wege eine Realität und Substantialität der Seele oder des Geistes beweisen wollte, die auf nichts Anderes, als diese einfache Dingheit hinauslief.

Was die zweite Idee, die des Weltganzen oder der Natur, anlangt, die zu einer rationalen Kosmologie führen sollte, so fordert die Vernunft absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung des Weltganzen, der Quantität, der Qualität, der Causalität (Relation) und der Nothwendigkeit (Modalität) nach. Bei der psychologischen Idee ließ sich, wie gezeigt, überhaupt gar nichts bündig beweisen; hier aber in Bezug auf die Welt, das Räumlich-Zeitliche, zeigt sich das sonderbare Phänomen, daß sich allemal ein Gegentheil so gut wie das andere, die Thesis so gut wie die Antithesis beweisen läßt. Dies sind die merkwürdigen Widersprüche der Vernunft mit sich selbst, oder die sogenannten Antinomieen.

Ich kann mir nämlich 1) weder vorstellen, daß die Welt der Zeit nach keinen Anfang habe, noch daß sie einen habe; weder daß sie Grenzen im Raume habe, noch daß sie nirgend eine Grenze haben solle; ich kann mir 2) vorstellen, daß irgend eine Substanz immerfort in kleinere und immer kleinere Theile getheilt werden könne, ohne daß man jemals auf die kleinsten, auf etwas Untheilbares käme; aber ich kann mir auch hinwiederum nicht vorstellen, daß dieses Theilen ewig fortgesetzt werden könne, weil man, sobald man sich das Ganze als zusammengesetzt denkt, damit auch zugleich Theilchen (Atome) voraussetzt, die an sich selbst als einfach betrachtet werden; 3) muß ich mir denken: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, und jede Ursache hat selbst wieder eine andere, in der sie begründet ist, ich muß mir aber zuletzt dennoch einmal eine erste Ur-

sache denken, die selbst wieder keine Ursache hat, mithin unbedingt, absolut oder frei ist; und endlich 4) kann eine oberste als nothwendig vorausgesetzte Ursache der Welt weder als immanent, in der Welt selbst liegend, vorgestellt werden, weil sonst die Welt ihre Ursache in sich selbst haben, d. h. die Welt, ehe sie selbst war, sich selbst geschaffen haben müßte, noch kann ich mir diese Weltursache als außer oder über der Welt und von ihr zeiträumlich verschieden — extramundan — denken, weil sonst eben der Zusammenhang der Welt, als Wirkung, mit ihrer Ursache ganz aufgehoben, mithin gar nicht erklärt würde; als eigentlicher Weltanfang müßte doch die Weltursache mit ihrem Product wie Keim und Pflanze, wieder in Zeit und Raum verbunden, also wieder als immanent gedacht werden.

Diese Widersprüche entstehen nothwendig daraus, daß ich die Formen der Endlichkeit auf das Unendliche, was meine Vernunft zu erreichen trachtet, oder dieses Unendliche auf den Inbegriff des Endlichen, die Welt, anwende. Was mich in diesen Antinomieen quält, ist, kurz gefaßt, die sich selbst widersprechende und somit unmögliche Aufgabe, die ich mir stelle: denke das Unendliche endlich, oder: denke das Endliche unendlich. Indem ich das Endliche unendlich setzen will, kann ich nicht aufhören zu endigen und gerathe so in einen progressus in infinitum, der gleich bei dem ersten Gliede dasselbe Schicksal hat, welches er bei jedem in's Endlose widerholten Versuch haben wird; ich füge Endliches zu Endlichem, Raum zu Raum, Zeit zu Zeit, Ursache zu Ursache u. s. w.; aber weil das, was ich hinzufüge, selbst wieder nur ein seiner Natur nach Endliches, also dasselbe ist, was ich schon hatte, so erreiche ich das Ende, die Vollständigkeit nie; das Problem entsteht mir immer von Neuem, uud es widerfährt mir, was Haller von der Ewigkeit sagt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der graußen Höh'
Mit Schwindel wieder nach dir seh',
Ist alle Macht der Zahl
Vermehrt zu tausendmal,
Noch nicht ein Theil von dir.

Man muß also, meint Kant, sich besinnen und bekennen, daß man, sobald man von der Welt spricht, mit durchaus Endlichem zu thun hat, und nicht ohne Widerspruch darauf die Form des Unendlichen, die Ideen,

übertragen, oder, wie er es ausdrückt, was nur Form der Erscheinung ist, auf das Sein und Wesen (Ding an sich) anwenden könne. Dadurch würde einerseits das All selbst ohne Grund und Kern in ein bloßes Erscheinen aufgelöst und anderseits zugleich dieses Erscheinen selbst für das Wesen an sich erklärt werden. Da wir nun doch ein solches Grundwesen nothwendig voraussetzen, nicht aber die Erscheinung selbst dafür halten können, so bleibt jenes Wesen oder Ding an sich, abgesehen von der Erscheinung, ganz und gar unerkennbar für unsere Vernunft. Kant wollte also das erscheinende Wesen lieber ganz von seiner Erscheinungsform abgetrennt, als diese mit jenem identificirt wissen, aus Besorgniß, darüber das positive für sich selbst seiende Unendliche ganz zu verlieren und somit wieder in einen absoluten Naturalismus und Sensualismus hinein zu gerathen. Als die spätere Philosophie dennoch diesen Weg betrat, ward es unvermeidlich, daß die Dialektik, welche Kant hier noch als ein sophistisches Spiel darstellt und auf dieses Capitel von der Erscheinungswelt beschränkt, sich zur umfassenden Methode erhob, über das ganze System verbreitete, Alles in sich faßte und die Philosophie selbst in Naturphilosophie verwandelte, somit aber auch all ihren Inhalt zu Natur und die Natur zum Absoluten machte. Kant suchte, aber fand nicht eine Formel, in welcher das Unendliche in und mit dem Endlichen erhalten, beide ohne schlechthinnige Identification dennoch wesentlich zusammengehalten wurden. — So viel von diesen sogenannten Antinomieen.

Dritte Vorlesung.

(Fortsetzung. Jacobi.)

Kant behauptete: es ist unmöglich, das wirkliche Vorhandensein unserer eigenen Seele als besonderer, für sich bestehender Substanz oder als eines realen Subjects zu beweisen, ebenso das Vorhandensein eines allumfassenden Weltsystems zu begreifen, und endlich auch das Dasein Gottes zu demonstriren; denn die Versuche, dies zu thun, führen bei der ersten und dritten Idee zwar nicht auf offenbare Widersprüche wie bei der zweiten, beruhen aber auf Fehlschlüssen und sind logisch ohne alle Kraft.

Am deutlichsten zeigt sich dies bei der dritten Idee, die wir noch näher zu betrachten haben, der Idee der Gottheit, oder des vollkommensten Wesens, welche lediglich aus der Form des disjunctiven Schlusses entspringt*), welche Form die absolute Vollständigkeit der Glieder einer Eintheilung, den Inbegriff alles Möglichen, alles Denkbaren einer Sphäre, anstrebt. Diese Vollständigkeit, hypostasirt, gibt die Idee eines allervollkommensten Wesens (ens realissimum). Kant nennt diese Idee deßhalb, weil sie die Bestimmtheit eines Einzelwesens, eine Personalität oder Personification in sich schließt, nicht Idee, sondern Ideal, und zwar vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft.

Allein auch hier läuft dieselbe Illusion wieder unter. Auch diese Idee ist nämlich eigentlich gar nichts weiter als die Form des disjunctiven Schlusses in abstracto, nichts als der logische Begriff der absoluten Vollständigkeit, nämlich aller wesentlichen Stücke, die zu einem Ganzen überhaupt gehören, der Begriff der erdenklich höchsten Einheit

*) A ist entweder b oder c oder d; nun ist A nicht c und nicht b, also ist es d; z. B. ein Winkel ist entweder ein rechter oder ein spitzer oder ein stumpfer, nun ist er kein rechter u. s. w.

in der Fülle der höchsten Vollkommenheit ohne irgend einen Mangel oder eine Lücke. Auch diesen abstracten und gar nicht in concreto darstellbaren Begriff, der an sich nicht mehr Wesenheit hat, als etwa die Ausdrücke: Richtigkeit, Güte, Schönheit, Wahrheit u. a. — dieses bloße Gedankenziel muß man erst mit der Einbildungskraft realisiren, hypostasiren, personificiren, um es zu dem zu machen, war wir uns unter Gott zu denken pflegen.

Da wir nichts durch blos verneinende Begriffsbestimmungen erfahren, es sei denn, daß ein durchgängig bestimmter Begriff schon vorausgesetzt und im Geiste vorhanden wäre, eine omnitudo realitatis, welche die ganze Fülle positiver Qualitäten in sich faßte — so ist jener Begriff eines ens realissimum als ein Maßstab oder Ideal allerdings die Bedingung eines vollkommenen Erkennens, ohne welche man die einzelnen beschränkten und besondern Dinge nicht hinlänglich beurtheilen könnte, was man nur vermag, wenn man sie in allen ihren möglichen Beziehungen und Verhältnissen — das Einzelne im Ganzen — überschaut. Aber wenn auch dieses Bedürfniß der Vernunft, die Dinge vollständig zu erkennen, eine solche Idee voraussetzt, so folgt doch daraus noch nicht, daß derselben auch ein solches Dasein und eine solche wirkliche Wesenhaftigkeit außer unserem Denken entsprechen müsse. Es ist dies der seit Anselm von Canterbury unter mancherlei Formen wiederholte Versuch des sogenannten ontologischen Beweises, welcher zuletzt von einigen Wolffianern in die Formel zusammengezogen worden war, daß unter die im Begriff des absolut Vollkommensten (Gottes) enthaltenen Prädicate auch das der Existenz gehöre — die existentia, Wirklichkeit, sei eine Vervollständigung (complementum) der Möglichkeit (possibilitatis), das Allervollkommenste aber der Inbegriff aller nur denkbaren Möglichkeiten. Daher sah sich Kant auch zur Kritik dieses und der übrigen Beweise vom Dasein Gottes veranlaßt. Es ist nicht seine Absicht, die Dialektik dieses „Ideals der Vernunft" als eine auf Widersprüche hinauslaufende darzustellen, wie die der Antinomieen, sondern nur die formelle logische Unzulänglichkeit der Beweisführung selbst aufzuzeigen. Es gibt, sagt er, nur drei Beweisarten; denn entweder gehen wir dabei von bestimmter Erfahrung aus, nämlich von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt (physikotheologischer Beweis), oder von der Erfahrung überhaupt (kosmologischer), oder endlich von gar keiner Erfahrung und halten uns nur an jenen Begriff a priori (ontologischer Beweis). Wenn er daher an die Stelle dieser mißlingenden Beweise in der Folge etwas Anderes, die moralische Begründung setzte, so wollte er

dieselbe nicht als einen Beweis angesehen wissen, sondern nannte ihn ein Postulat der praktischen Vernunft.

Was den ontologischen Beweis anlangt, so ist für's Erste schon aus dem oben aufgezeigten Ursprunge der Idee des vollkommensten Wesens klar, daß diese eigentlich nur die Hypostasirung eines logischen Denkgesetzes und kein Wesen an sich ist; aber auch davon abgesehen, ist das unlogische Verfahren bei dieser Hypostasirung leicht aufzudecken. Es läuft nämlich wiederum auf die schon bei den Paralogismen gerügte Verwechselung des logischen und des wirklichen Objects hinaus. Man hat zu aller Zeit von dem absolut nothwendigen Wesen geredet, und dessen Dasein zu beweisen gesucht, aber sich nicht die Mühe gegeben, zu untersuchen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne. Eine Namenerklärung davon ist zwar ganz leicht, daß es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist; aber man wird hierdurch um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Sein eines solchen Dinges überhaupt in Frage zu stellen, und diese sind doch eigentlich dasjenige, was man wissen und durch jenen Beweis aufzeigen will.

Zwar führt man Beispiele, namentlich aus der Mathematik von nothwendig zu denkenden Sätzen an, z. B. den, daß ein Triangel nothwendig drei Winkel habe; allein alle Beispiele, die man von einer solchen Nothwendigkeit anführen kann, sind ohne Ausnahme nur Beispiele von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Dasein. Es ist nothwendig, daß ein Triangel drei Winkel hat, wenn er nämlich existirt, oder wenn einmal der Begriff Triangel gedacht wird, so muß er auch mit drei Winkeln gedacht werden; aber daß er überhaupt gedacht werden müsse, folgt aus jenem Verhältniß des logischen Subjects und Prädicats im Urtheil nicht, und ebenso wenig, daß, wenn er gedacht wird, er auch wirklich sei. Man sieht vielmehr aus allen solchen Beispielen nur, daß man, um die Nothwendigkeit eines Daseins zu beweisen, man dieses Dasein schon vorausgesetzt haben müsse; ob aber diese Voraussetzung nothwendig sei, bleibt ganz und gar unerwiesen. In einem identischen Urtheile, wie das obige, wo die drei Winkel (das Prädicat) und der Triangel (das Subject) eines und dasselbe sind, kann ich nicht die Winkel aufheben und den Triangel stehen lassen — dies wäre ein Widerspruch; aber ich kann beides zusammen setzen oder auch aufheben ohne allen Widerspruch; der Triangel selbst ist also gar nicht nothwendig. „Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit

allen seinen Prädicaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?" d. h. wie soll noch eine Nothwendigkeit, es zu denken, überhaupt stattfinden? Nun bleibt keine Ausflucht übrig, als zu sagen: wenn dies auch von manchen und vielen Dingen gilt, so gibt es doch Subjecte, und namentlich eines, nämlich das des allerrealsten Wesens, das gar nicht aufgehoben werden kann im Denken, also nothwendig bleiben muß, wenn ich auch alles Andere aufhebe. Dies aber kann schlechterdings nur von dem Denken selbst, nicht aber von irgend einem außer meinem Denken als daseiend gesetzten Subjecte, auch nicht von dem absoluten, gelten; denn entweder, es wäre mit dem Denken identisch, und dann wäre es nichts für sich, oder es wäre nicht identisch, und dann entstände auch kein Widerspruch mit dem Denken überhaupt, wenn ich es aufhöbe. „Ich frage Euch: ist der Satz: dieses oder jenes Ding existirt, ein analytischer (identischer) oder synthetischer Satz? Wenn er das Erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu Eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in Euch ist, das Ding selber sein, oder Ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen." — Man sieht deutlich, wie nahe Kant daran ist, es auszusprechen, wozu erst lange nach ihm Hegel auf demselben Wege sich gedrängt sah: das Absolute (Gott) ist das schlechthin zu denkende und gedachte Wesen, weil es in uns selbst das Denkende ist; das Denken ist identisch mit dem Gedachten („der Gedanke, der in Euch ist, ist das Ding selber"), oder: das Absolute ist das Denken selbst, es kann also nicht aufgehoben werden, ohne daß das Denken selbst aufgehoben würde. Der ontologische Beweis kann also nur auf der Basis eines absoluten Idealismus oder idealistischen Pantheismus gelingen; dieser aber war Kant's Ansichten durchaus zuwider; er konnte also von seinem Standpunkte aus jene Argumentation ebenso wenig in Bezug auf das Unendliche (Gott) zugeben, als sie, wie sich von selbst versteht, auf Vorstellungen von endlichen Dingen anwendbar ist. Dort, wie hier, fällt ihm das Denken und das Dasein schlechthin auseinander, und das Denken hat Gott als daseienden (Wesen an und für sich) ebenso außer sich, wie irgend einen anderen Gegenstand, z. B. hundert Thaler, die ebenso wenig für mich wirklich sind, wenn ich sie nur denke, als der Summe von hundert wirklichen Thalern etwas abgeht, wenn ich sie nicht denke. Das Wirkliche enthält nichts mehr und nichts minder, als das Vorgestellte; „hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr oder weniger als hundert mögliche;" denn drückte

meine Vorstellung im Geringsten etwas Anderes aus, als in der Wirklichkeit liegt, so wäre diese Vorstellung auch nicht die angemessene Vorstellung gerade von diesem Gegenstande. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges läßt sich also auf keine Weise dessen Existenz „herausklauben," sondern dazu gehört noch mehr, nämlich unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes, die aber hier, wie bei allen Ideen, nicht möglich ist, weil deren Gegenstände in keiner möglichen Erfahrung gegeben sein können — die Erfahrung befaßt ja das Endliche und ist selbst nie vollendet; das den Ideen Entsprechende aber soll das Unendliche, absolut Unbedingte und Allgemeine sein.

Mit dem ontologischen Beweise stehen und fallen aber auch die beiden anderen. Der kosmologische, den Leibnitz den Beweis a contingentia mundi nannte, hebt von der Erfahrung an, und zwar von dem Gegenstande aller möglichen Erfahrung überhaupt, d. i. der Welt, ist also nicht gänzlich a priori. Er fußt auf das Dasein der Welt einerseits und schließt, weil dieses ein zufälliges, seinen Grund nicht in sich selbst tragendes, ist, auf das Unbedingte anderseits. Kant aber sagt: wenn der ontologische Beweis richtig wäre, so bedürfte es dieses kosmologischen gar nicht; ist jener aber nicht richtig, so beweist auch dieser nichts, denn er stützt sich selbst wieder auf den ontologischen, nämlich auf die Voraussetzung, daß ein ens realissimum nothwendig sein müsse. Wenn das Ding, von dessen Dasein geschlossen wird, ein zufälliges ist, so ist auch die Ursache desselben ein Zufälliges, ebenso zufällig als das Ding; da dieses wegfallen kann, kann auch jene wegfallen. Der Beweis führt also gar nicht auf ein in sich selbst nothwendiges, noch weniger auf das allervollkommenste Wesen, welches wir Gott nennen. Dies müßte ontologisch schon bewiesen sein; wäre aber dieses vorausgesetzte Wesen ein nothwendiges, so kehrte sich die Sache um, und auch die Dinge wären nothwendig, mithin bedürfte es des Beweises nicht. Also ist entweder die Welt selbst als nothwendig zu begreifen, und dann gibt es keinen besondern extramundanen Gott, oder sie ist zufällig, und dann ist auch nicht nothwendig ein vollkommenstes göttliches Wesen. Dieser sogenannte kosmologische Beweis ist also nichts Anderes, als der auf versteckte Weise umgekehrte ontologische, aber ebenso wenig stringent wie dieser.

Da nun weder der Begriff des allervollkommensten Seins für sich, noch der des zufälligen Daseins hinreicht, um Beweise darauf zu gründen, so bleibt nur übrig, von einer bestimmten Erfahrung aus zu schließen, und zwar von der Verknüpfung und Form der Dinge in dieser empirischen Welt, welche als eine zweckmäßige, wohl und weislich eingerichtete

erscheint. Der von der Zweckmäßigkeit der Welt hergenommene Beweis heißt der physikotheologische. Nun ist es zwar wahr, daß die gegenwärtige Welt uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit eröffnet, daß wir darüber billig in Staunen und Bewunderung gerathen und uns den Urgrund dieser Einrichtung als einen über allen Vergleich vollkommenen Geist und Willen denken mögen. „Dieser Beweis verdient daher jederzeit mit Achtung genannt zu werden; er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene.“ Dennoch aber kann auch er nicht auf apodiktische Gewißheit Anspruch machen. Denn für's Erste könnte dieser, von der Analogie mit menschlichen Kunstwerken hergenommene Gedankengang doch nur auf einen weisen Urheber der Form der Welt, nicht aber auch ihrer Substanz oder Materie, mithin nur auf einen Baumeister der Welt, nicht aber auf einen Schöpfer derselben und ein allgenügsames Urwesen führen. Um auch das Letztere zu erweisen, müßte man auf den kosmologischen und, da dieser, wie gezeigt worden, für sich allein auch nichts beweist, zuletzt doch wieder auf den ontologischen zurückkommen, der immer die letzte Grundlage der ganzen Beweisführung ist und bleibt. Dazu kommt, daß, wenn die Erfahrung wirklich eine durchgängige Zweckmäßigkeit und Weisheit der Naturereignisse lehrte, es ebenso, wie beim kosmologischen Beweise zweifelhaft würde, ob wir ihr dann nicht vielmehr selbst ein solches immanentes blindwirkendes Lebensgesetz beilegen, als einem überweltlichen geistigen Urheber zuschreiben sollten; lehrt sie aber nicht eine vollendete, sich stets gleichbleibende Regelmäßigkeit — wie denn besagter Maßen die Erfahrung in der That nie absolute Vollständigkeit aufzeigen kann — so fällt auch der Beweisgrund für einen absolut weisen und vollkommensten Urheber weg; auf dessen Rechnung kämen ebenso sehr die bemerkbaren Unvollkommenheiten der Dinge, und somit erschiene er höchstens nur als ein relativ Mächtiger, Weiser und Gütiger. — Endlich aber gilt von allen diesen Beweisen, was gleich anfangs erinnert worden, daß vermöge des Grundsatzes der Causalität Bestimmungen auf das übersinnliche Wesen übertragen werden, die zufolge der Kritik durchaus nur im Bereiche der sinnenfälligen Erscheinungen Giltigkeit haben, da sich die Nothwendigkeit von dergleichen synthetischen Urtheilen a priori nur daraus ergab, daß ohne sie keine Erfahrung möglich sein würde; wo aber überhaupt gar keine Erfahrung ist und sein kann, wie hier im Gebiete der Ideen, fällt auch jener Grund weg, und mit ihm alle daraus hergeleitete scheinbare Beglaubigung.

Da demnach zufolge der Kritik der reinen Vernunft ausgemacht ist, daß die eigentlichen Gegenstände der Metaphysik: Gott, allumfassendes Weltsystem und Geist (Freiheit, Subjectsein) unserem Erkennen gänzlich unzugänglich sind und jenseits der Grenze alles philosophischen Wissens liegen, — ja noch mehr, da erwiesen ist, daß jene Ideen ursprünglich und eigentlich nur abstracte Bezeichnungen unserer menschlichen Denkform, und dieser nur abgeborgt sind, Formen also, die wir erst abstrahiren, dann mittels des sogenannten realen Vernunftgebrauches objectiviren (als Objecte denken) und zum Theil personificiren, — so kann nach all dem Gesagten auch nicht die leiseste Hoffnung übrig bleiben, mit Hilfe der Speculation je darüber zur Gewißheit zu gelangen, ob überhaupt übersinnliche, diesen Ideen entsprechende Wesen da seien oder nicht; ja sehen wir auf den nachgewiesenen natürlichen Ursprung und die erste Bedeutung dieser Ideen, so wird in der That der Zuversicht unseres Glaubens an die Existenz solcher Gegenstände jedweder feste Grund und Boden entzogen, und wir würden dem trostlosesten Zweifel preisgegeben sein, wenn keine andere und bessere Begründung möglich wäre. Weit entfernt, jene Gegenstände selbst antasten und mit dem Widerspruche belasten zu wollen, wendet Kant vielmehr seine Dialektik nur gegen die Art und Weise des Erkennens und Beweisens derselben, nur diese, meint er, sei wissenschaftlich ungiltig, nichtig und fälsche die Objecte selbst zu widerspruchsvollen Begriffen.

Um jedoch den höchsten Interessen der Menschheit auf andere Weise zu Hilfe zu kommen und, was er mit der einen Hand zerstört, mit der anderen fester und schöner wieder zu erbauen, meint Kant, von dem Gebiete des eigentlichen theoretischen Wissens selbst hinweg auf ein ganz anderes sich begeben zu müssen, auf das des praktischen Vernunftglaubens. Und hier eigentlich ist es, wo er sich mit seiner Lehre einen Beifall und Anhang in der gebildeten Welt erwarb, der ebenso groß war, als die Revolution, welche er durch den theoretischen Theil seines Systems in der Schule anrichtete. Die Ueberzeugung von der Wahrheit des Uebersinnlichen, die man sich auf diesem Wege erwerbe, sollte der theoretischen an Gewißheit nichts nachgeben. Man sollte zwar nicht Erkenntnisse, aber doch Gewißheit, zwar Gewißheit, aber doch kein eigentliches Wissen erwerben können. Kant schrieb selbst eine Metaphysik der Sitten und eine Kritik der praktischen Vernunft, protestirte nachdrücklichst gegen alles empirische Aufgreifen des Princips der Moral, begründete

dasselbe rein a priori, und dennoch sollte dies kein eigentliches Wissen und Erkennen, nur Glauben heißen.

„Endlich einmal," sagt er, „soll eine reine Moralphilosophie erarbeitet werden, die von aller empirisch-anthropologischen Zuthat gesäubert ist*)." Sobald man empirisch Gegebenes in die Principien derselben aufnimmt, so verunreinigt man das, was sein soll, mit dem, was ist, aber nicht so ist, wie es sein soll, erhebt das Nichtseinsollende zum Gesetz und verdirbt die Sitten. Dies gerade sollte seine Ethik von jeder früheren und namentlich von der Wolffischen unterscheiden; denn diese nahm keine Rücksicht darauf, woher der Stoff komme, ob a priori aus der Vernunft, oder a posteriori aus der sinnlichen Erfahrung; sie wandte sich kritiklos unmittelbar an das Material, welches die empirische Psychologie darbot, d. i. an die Beschreibung dessen, was die Menschen insgemein wollen und gern thun, bildete daraus durch Abstraction mehr oder weniger allgemeine Begriffe und brachte somit eigentlich nur ein System dessen zu Stande, was insgemein geschieht, das aber ist ein System des Eudämonismus.

Indem nun Kant rein a priori Princip und Bestimmungen aufsuchen wollte, wollte er damit das innerste und höchste Princip des menschlichen Geistes — jenes, was in der theoretischen Vernunft sich als Substanz und Ich nicht greifen lassen wollte — hier als Freiheitsprincip erfassen und an's Licht ziehen. Das Princip fand er und begründete damit den Schwerpunct seiner ganzen Philosophie, wie der neueren und neuesten überhaupt. Mit den näheren Bestimmungen desselben aber und der weiteren genetischen Deduction des Inhalts blieb es beim Alten, aus Mangel an einer speculativen Methode. Wie in dem theoretischen Theile des Systems das Uebersinnliche und Unbedingte unter dem Namen des „Dinges an sich" überall vorausgesetzt, aber nicht näher bestimmt und erkannt wurde, so bleibt auch hier im praktischen das Freiheitsprincip völlig leer, bestimmungslos und abstract; es erscheint wie ein Keim, Trieb oder Quellpunkt, aus dem Alles und Nichts hervorgehen kann, ohne alle innere Natur oder prästabilirte Organisation. Bestimmungslos, wie es an sich ist, geht es aus sich hervor in die Aeußerlichkeit, und empfängt also von dieser erst Gestaltung; den Inhalt, den es bekommt, bekommt es nur von dem anderen Princip, dem empirischen; denn dieser Inhalt besteht in Neigungen und Begierden, und was diese menschlichen Triebe

*) Einleitung zur Rechtslehre, S. 16. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.

seien und worauf sie gehen, das kann man nur an dem Gefühle der Lust und Unlust abnehmen, folglich nicht a priori, sondern durch Erfahrung. Um nun im Conflicte mit diesen physischen Bestimmungen nicht „heteronomisch“ zu werden, d. h. unter die Herrschaft der Sinnlichkeit zu kommen, sondern seine Autonomie und Autokratie zu behaupten, darf es sich mit diesem fremdartigen Stoffe nie so weit einlassen, daß es denselben als seine eigene Natur gelten läßt; als selbstständiges Princip und als Freiheit kann es sich vielmehr nur im Gegensatze und Kampfe mit jenem Stoffe bewähren, und darin eben besteht die Tugend und Moralität. Nur sich allein darf sonach das Subject zum Zweck setzen, nämlich die Erhaltung dieser seiner abstracten Freiheit; keinen objectiven Zweck um dieses Zweckes selbst willen darf es verfolgen, ohne damit einem fremden Zwecke sich hin- und somit sich selbst aufzugeben; denn wäre die Realisirung eines Objects zum Zweck und Motiv des Willens geworden, so hätte das Subject eben damit jenem Object einen gefühlten Mangel seiner selbst eingeräumt, dem Object sich untergeordnet, sich zum Mittel für Anderes herabgesetzt, und dieses wäre sein Beherrscher geworden. Das Subject muß also, um frei zu sein, sich der natürlichen Begierden ganz entschlagen, es muß das Gute pflichtmäßig nur um des Guten selbst willen, nicht aber aus Neigung thun. Da nun aber nicht gesagt wird, worin der Inhalt dieses Guten, der Tugend, bestehe, so blieb ihr nur die negative Bestimmung übrig, Befreiung, Los- und Ledigsein von aller Sinnlichkeit zu sein. Die Kantische Moral flüchtete somit das Ich auf stoische Weise aus dem Streite mit den Naturtrieben und dem Leben zurück in sich selbst, anstatt es positiv freithätige Macht innerhalb der Natur sein zu lassen. Zudem ist dieses Princip der menschlichen Freiheit zwar kein individuell selbstsüchtiges, denn es sagt ganz allgemein: wolle und handele stets so, daß du die Menschheit in dir niemals zum Mittel erniedrigest, also ebenso wenig in Anderen als in dir selbst; allein dies „Gesetz des kategorischen Imperativs“, wie Kant es nannte, blieb eben wegen dieser Auffassung als „Gesetz“ in einem Gegensatz zu Anderem, Aeußerlichem nothwendig befangen und darum grundwesentlich in der Kategorie des formellen Rechts, ohne bis zu der höheren Freiheitsstufe, der Moral im engeren Sinne, zu gelangen, welche gleichwohl von der Sphäre des Rechts noch verschieden sein sollte.

Trotz der Erklärung, eine reine Metaphysik der Sittlichkeit a priori aufstellen zu wollen, blieb aus obigen Gründen die Ethik dennoch eine gemischte, halb empirische, halb philosophische Wissenschaft, nicht reine, sondern sogenannte angewandte Philosophie, anstatt daß sie, der ursprüng-

lichen Anlage und Tendenz nach, gerade als der Abschluß und Gipfel auch des ganzen Systems, auch der Metaphysik oder Erkenntnißlehre, d. i. auch der theoretischen Philosophie hätte anerkannt werden sollen.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir gerade hierin einen erklärenden Wink über die Richtung erblicken, welche der Strom der philosophischen Forschung alsbald nach Kant einschlug. Das ethische Princip, die Freiheit, ist der Schwerpunkt bei Kant und die Triebfeder der ganzen neueren Philosophie. Bei Kant aber zeigt sich schon, waran sie sich stößt und gehemmt findet; es ist die undurchdrungene Empirie, die unerkannte, unbegriffene Natur, die jenem Princip als ein fremdes, finsteres Object, als ein unmittelbar Gegebenes, noch mächtig und trotzig entgegensteht, und eine Schranke des Willens eben so wie des Erkennens ist. Die Naturwissenschaft wird vorerst kommen, diese Schranke durchbrechen und diese finstere Gegenständlichkeit durchsichtig machen müssen. Scheinbar mit ganz anderen profanen Dingen, mit der natura bruta, beschäftigt, steht die Naturphilosophie dennoch im Dienste und arbeitet im Interesse der Ethik, um der Freiheit die Wege zu bahnen und dies verstoßene Princip heraus in sein Eigenthum zu führen. Ohne dieses Interesse und ohne diesen ihr selbst vielleicht nicht deutlich bewußten Endzweck wäre die Naturwissenschaft nur eine Gehilfin der Handwerke und Gespielin der Neugier.

Kant selbst ward von dieser mysteriösen Ahnung getrieben; seine Lieblingstudien waren von jeher die Naturwissenschaft und Anthropologie; er schrieb selbst so viel darüber, daß die Zahl seiner Abhandlungen der des Aristoteles fast gleich kommt, und endlich brach er selbst durch seine „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" der Erkenntniß eine neue Bahn in dieses Gebiet. Aber noch merkwürdiger ist, daß er, der das System der Philosophie herkömmlicher Weise in theoretische und praktische eintheilte, selbst noch eine Lücke darin spürte und zwischen diesen beiden Hälften einen dritten Theil unter dem Namen einer **Kritik der Urtheilskraft** einschob, der zwar nur ein Bindeglied zwischen beiden sein sollte, in der That aber zum Inhalt eine Theorie des Zweckbegriffs hat, mit welcher, wenn Kant Ernst damit gemacht hätte, die Subjectivität des theoretischen Theils völlig aufgehoben und die Abstractheit des ethischen Princips glücklich ausgefüllt worden wäre. Kant selbst hatte in der That, aber ohne es klar zu erkennen, in jenem Werke den tieferen Vermittelungspunkt getroffen, welcher sich auch in der Folge als ein neuer fruchtbarer Keim bewährte, während seine Schule noch lange Zeit sich

vergebens bemühte, ein gemeinsames Princip für die beiden Theile seines Systems, der theoretischen und der praktischen Philosophie, zu finden, und den Zwiespalt tief empfand, der zwischen denselben herrschte. Im theoretischen Theil, sagte man, wird gezeigt, daß das nothwendig zu Denkende eben deßhalb, weil es nothwendig zu denken ist, rein subjectiv sei, und von dem objectiv an sich Wirklichen gar nichts aussage, ihm auch nicht entspreche; im praktischen Theile dagegen, daß gewissen Vorstellungen, eben darum weil sie subjectiv nothwendig sind (da sonst kein vernünftiges Handeln möglich sein würde), auch objectiv etwas Wahres entsprechen müsse. Woran soll man sich nun halten? Von der Praxis wird man zwar zu dem letzteren gezwungen, aber von der Theorie, wo eigentlich die wissenschaftliche Begründung davon zu suchen gewesen wäre, wird man im Stiche gelassen. Die praktische Glaubenstheorie bedurfte einer ganz neuen Grundlegung, und zwischen dieser und der Erkenntnißtheorie war kein Zusammenhang; ein solcher ist erst später durch wesentliche Modificationen der einen und der anderen Lehre von seinen Nachfolgern erkünstelt worden *).

Die Kritik der Urtheilskraft sucht diesen Vermiß auf folgende Weise zu vermitteln. Das Freiheitsprincip oder die praktische Vernunft muß auf die Natur einwirken; wenn sie nun Causalität auf den Lauf der Dinge, die ihren Gang mit Nothwendigkeit und nach ihrem Gesetze fortgehen, haben soll, so können diese beiden Reiche nicht so gänzlich getrennt und heterogen sein. Beide, Natur und Freiheit, müssen sich für unseren Verstand auf gewisse Weise vermitteln lassen. Diese Vermittelung liegt im Gefühle, nämlich der Lust und Unlust, also in demjenigen, was vorher zum empirischen Inhalte des Vernunftbewußtseins gerechnet, und weßhalb die Ethik als eine gemischte Wissenschaft betrachtet worden war. Dieses Gefühl aber ist eigentlich ein unmittelbares, nicht logisch entwickeltes, sondern dem denkenden Erkennen gleichsam voraneilendes Urtheil über die Zweckmäßigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände theils für unser Erkenntnißvermögen, also ein ästhetisches Vergnügen intellectueller Art; theils aber auch der Angemessenheit der sinnlichen Erscheinung des Gegenstandes zu dessen eigenem Wesen oder Begriff, indem nämlich beurtheilt wird, wiefern der Gegenstand dem, was er seiner specifischen Natur nach sein kann und soll, mehr oder weniger entspricht. Dieses innere Wesen (das Ding an sich), welches den objectiven Erscheinungen zum

*) Vergl. Schelling, philos. Schriften I. S. 264. Schelling's sämmtl. Werke, I. Bd. 1. S. 396.

Grunde liegt, wird dann so angesehen, als sei es sein eigener Schöpfer, ein Künstler gleichsam, der absichtsvoll mit Verstand und Bewußtsein wirke. Es wird also der Natur künstlerischer Verstand beigelegt, den sie — meint Kant — freilich nicht hat, denn sie wirkt blind und mit Nothwendigkeit, aber wir können doch so thun, als wirke sie mit Bewußtsein und Absicht, um uns daraus ihre Producte zu erklären; wir, die wir selbst Verstand haben, können darin einen Verstand, somit unsere eigene wohlbekannte Natur wiederfinden, und jene uns auf diese Weise begreiflich machen, obgleich es, wie sich von selbst versteht, in der Natur eigentlich nicht so zugeht. Hätte Kant durch diese widersprechenden Wendungen nicht auf wunderliche Weise sogleich wieder zurückgenommen, was er voraussetzte, so wäre die Unerkennbarkeit des Dinges an sich verschwunden, die Gegenständlichkeit der Natur völlig durchsichtig, uns verwandt und dergestalt befreundet worden, daß es wohl auch in der Ethik keinen Kampf und keine Opposition gegen die Natur gegolten, sondern daß der Mensch sich in ihr als in dem Seinigen und Eigenen ungehindert und frei bewegt hätte.

Wir müssen es uns versagen, weiter auf die praktische Philosophie einzugehen, da nicht eine Darstellung, sondern nur Anknüpfung ihres Inhalts an die metaphysischen Grundlagen in unserem Gesichtskreise liegt; aber das Erwähnte wird genügen, um den Knoten zu bezeichnen, dessen Lösung nun die weitere Aufgabe der Philosophie und der Punct ist, den sie festzuhalten hat, wenn sie sich mit deutlichem Bewußtsein ihres Zweckes sicher vorwärts bewegen will. Wenn es nun darauf anzukommen scheint, daß der Empirismus aus der Philosophie, wenigstens aus dem Princip derselben, radical vertilgt werde, weil derselbe, wie sich bei Hume zeigte, die Wurzel aller Skepsis und, wie Kant überzeugt war, zugleich der Same alles Eudämonismus ist, warum — fragen wir schließlich noch einmal — legte er nicht Hand an diese Wurzel alles Unheils? Allen Inhalt aus dem System zu verbannen, der empirischen Ursprungs und somit unbewiesen und zweifelhaft ist, diese Forderung hat man seit Cartesius und insbesondere seit und nach Kant immer, wenigstens für den Anfang des Systems mit mehr oder weniger Nachdruck wiederholt; man müsse, sagte man, anfangs von Allem abstrahiren, was man wisse oder zu wissen glaube, um ein an sich selbst gewisses Princip zu finden und von diesem aus das Weitere zu begründen; was mit einem an und für sich selbst gewissen Princip so in Verbindung steht, daß es nicht geläugnet werden kann, ohne dieses Princip selbst zu läugnen, das müsse eben so zuverlässig und unumstößlich sein, wie jenes Princip selbst. Dies hat man immer

gefordert und zu leisten unternommen. Aber eben dieses Andere, mit dem Princip in Verbindung zu Setzende, oder nach Kant durch synthetische Urtheile a priori zu Erreichende, dieses hat man immer wieder aus der Erfahrung aufzunehmen nicht umhin gekonnt.

Sollte es auch wohl anders möglich sein? Producirt etwa der Blindgeborene die Vorstellung der Farbe, der Taubstumme die der Töne aus sich a priori? Muß nicht der Mensch, soll er überhaupt von den natürlichen Dingen etwas wissen, seine gesunden fünf Sinne besitzen, und ist er nicht vom ersten Augenblicke des Lebens an in einem beständigen Rapport mit der Außenwelt, die ihm, selbst wenn er Alles geistig in sich zu erzeugen vermöchte, nicht einmal Zeit dazu läßt? Schon diese psychologische Beobachtung scheint alle weiteren Fragen abzuschneiden; sie läßt für das einzelne Menschenkind höchstens eine selbstthätige Reproduction der empfangenen Eindrücke, nicht aber eine ursprüngliche Erzeugung der Vorstellungen übrig. Aber noch mehr. Wäre der Mensch im Stande, alle Erkenntnisse rein aus sich selbst durch Denken oder, wie man sagt, aus natürlicher Vernunft zu erzeugen, wie sollte er dann noch einer Offenbarung und Erziehung durch höhere göttliche Veranstaltung, durch äußerliche, geschichtliche Mittel bedürftig, wie eine solche überhaupt nöthig und möglich sein? Das theologische Interesse des Glaubens findet schon hier Grund zu Besorgnissen und Veranlassung, sich zeitig wieder zur Empirie zurückzuwenden. Aber auch der Moralphilosoph, und der Philosoph überhaupt möchte im Voraus, und ehe es noch zum wirklichen Versuche käme, bedenklich werden; hat er gleich die Empirie vorher als die Wurzel alles Uebels erkannt und sie auszureuten sich herzhaft entschlossen, wie in aller Welt soll er die Fülle, die ihm das empirische Erkennen verschaffte, a priori, rein genetisch, schöpferisch wieder herstellen? Gelänge es auch einiger Maßen im Gebiete der Ethik, so würde es darum doch keinesweges eben so im Bereiche der Physik und Geschichte von statten gehen; oder sollen wir etwa die ganze Natur- und Weltgeschichte a priori construiren und inventiren? Aber auch dies noch zugegeben, daß wir wenigstens die allgemeinen Gesetze der Natur eben so sicher a priori finden können, wie der Mathematiker die der himmlischen und irdischen Mechanik — wie soll es mit unserer Gotteserkenntniß werden? Müßten wir nicht, um Gott a priori zu erkennen, uns in Gottes Stelle versetzen, oder um ihn in uns zu finden und aus uns zu demonstriren, in uns selbst Gott oder doch göttlich sein? Sind wir Menschen aber das Göttliche, was bleibt für Gott übrig? Ist dies nicht Pantheismus oder — was eben so viel — naturalistischer Pankosmismus? In der That, wird man

sagen, dieser tollkühne Versuch des menschlichen Verstandes, sich in Gott oder Gott in sich zu versetzen, ist die Vermessenheit, woran Mephistopheles seine Freude hat:

> Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme der Schlange;
> Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!

Die Philosophie zu einem solchen Unternehmen einladen, hieße, arglistig sie auf eine schwindelnde Höhe verlocken, damit sie desto sicherer sich überstürze, den Hals breche und dem empiristischen Autoritätsglauben auf einmal und für immer freies Feld, uns aber nur die Wahl lasse zwischen diesem Glauben aus Verzweiflung und der Verzweiflung selbst. Gerade die Wohlmeinenden, so scheint es, müssen die Philosophie vorsichtig zu einer Coalition mit der Empirie zu bewegen suchen und somit von einer rein genetischen Methode, die nur in jener gefährlichen Absicht erfunden werden könnte, auf alle Weise abmahnen. Der gesunde Menschenverstand, der gute Wille, der Zweck der Philosophie selbst — Alles scheint sich zu vereinigen und zu verschwören gegen das Unternehmen eines absoluten Idealismus oder — was eben so viel — eines reinen Monismus, der ununterschieden, ob Materialismus oder Spiritualismus, Pantheismus oder Pankosmismus, ein sich selbst erzeugendes ungemischtes Identitätssystem wäre.

Und dennoch! Die Philosophie nach Kant hat sich nicht abwendig machen lassen, eine rein genetische Methode und durch sie ein rein selbst erdachtes System anzustreben; sie hat jenem Grundsatze Kant's, daß der Empirismus zu Sinnendienst und Sklaverei führe, mehr Vertrauen geschenkt, als der Warnung vor einem Pantheismus, der eben dahin führen müßte. Fichte, Schelling und Hegel gingen muthig auf jenem Wege in's absolute Eine vorwärts. Aber die Warnung anderseits ward auch nicht überhört; man glaubte den Erfolg jener Kühnheit schon im Voraus zu wissen, man hatte ihn bereits in Spinoza vor Augen. Die Vorsicht läßt sich rathen, und das nächste war ohne Zweifel, sich dieses gegenwärtigen Standpunctes selbst als einer Krisis bewußt zu werden. In Kant waren zwei Principien, Idealismus und Empirismus, noch dualistisch beisammen, man konnte nun, da es der Vernunft schlechterdings auf Einheit ankommt, entweder das eine idealistische Princip für die echte Wurzel erkennen und sich subjectiv an dieses allein halten, oder man konnte die Empirie und somit eine Vielheit von objectiven Anfängen und Principien zum Ausgangspunkte machen, um so von der entgegengesetzten Seite her zu deren Einheit im Bewußtsein zu gelangen, welche jene Idealisten zum Ausgangspunct genommen hatten. So am entschie-

densten **Herbart**. Endlich aber konnte man auch, den Dualismus Kant's erkennend, unmittelbar eine Verschmelzung beider Principien zu einem Realidealismus anstreben und, somit den Kantischen Standpunct nicht eigentlich aufgebend, diese Schule selbst fortzubilden suchen. Das Letztere thaten **Jacobi**, **Leonhard Reinhold** und namentlich **Fries**, jeder auf seine Weise, Jacobi mehr auf negative, weil bei ihm, wie sich sogleich zeigen wird, das Wissen sofort in ein Nichtwissen und dieses in ein Glauben aus Verzweiflung umschlug; die übrigen auf positive, aber doch wieder empirische Weise, nämlich psychologisch vermittelnd, Reinhold*) durch das Vorstellungsvermögen, Fries, sich näher an Jacobi anschließend, durch Gefühl und Ahnung. Reinhold war es, der zuerst die entscheidende **Forderung eines Princips** der Philosophie aussprach und den fruchtbaren Gedanken faßte, durch **eine Theorie des Bewußtseins****) eine allgemeine Verständigung zu erzielen — ein Gedanke, der seitdem immer von Neuem gefaßt, aber leider noch jetzt nicht genügend ausgeführt worden ist — indem er Subject, Object und die zwischen beiden schwebende Vorstellung genau unterschied und aus dem factischen Vorhandensein der Vorstellungen, so wie aus der Beschaffenheit derselben erwies, daß im Subjecte nothwendig deßhalb sowohl Receptivität für den objectiv gegebenen Stoff, als auch Spontaneität für die subjectiv hinzugethane Form der Vorstellungen vorausgesetzt werden müsse. Reinhold suchte zwar durch diese Theorie, wie gesagt, das Kantische System zu stützen, gab aber, indem er dadurch die Aufmerksamkeit überhaupt auf ein tiefstes und einiges Fundament lenkte, vielmehr erst die Veranlassung, daß nun Fundamente gelegt wurden, auf denen das Kantische Gebäude nicht mehr in seiner Integrität bestehen konnte. Salomon Maimon***) und Gottlob Ernst Schulze†) bewiesen

---

*) Seine oft übersehenen Verdienste sind gewürdigt worden von dem Sohne, Ernst Reinhold, in dem Handb. der allgem. Geschichte der Philosophie. Gotha, 1830. 2ter Thl. 2te Abthl. S. 140 fgd. Siehe auch Schelling in der Abhandlung: Vom Ich, als Princip der Philosophie. Tübingen, 1795. S. 32 fgd. und Herbart, allgem. Metaphysik, Bd. 1. S. 224 fgd.

**) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. Ueber das Fundament des philos. Wissens. Jena, 1791. S. 68.

***) Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berlin, 1793. 8. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig, 1797. 8.

†) Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie u. s. w. Helmstädt, 1792. 8. (anonym.)

überdies, daß die Kritik nicht vermocht hatte, den in neuer Gestalt wieder auftauchenden Skepticismus auszurotten.

Niemand aber unter den damals Mitphilosophirenden trat dem Königsberger Denker einerseits mit so viel Anerkennung seines Verdienstes bei, anderseits so entschieden entgegen, als Friedrich Heinrich Jacobi, der Philosoph in Pempelfort.

Er wagte es, im Namen aller Unbefangenen die Vertheidigung der natürlichen Ansicht zu führen, und that dies mit so viel einleuchtender Beredtsamkeit, daß seine Schreibart, — eben so weit entfernt von scholastischer Steifheit als belletristischer Oberflächlichkeit — als Muster gelten kann; dabei darf man freilich nicht verkennen, daß er, um sein freies philosophisches Glaubensbekenntniß, seine auf unmittelbare Thatsachen des religiösen Gefühls begründete Ueberzeugung darzustellen, der systematischen Ausführung und Methoden zu dieser Setzung eines unmittelbaren Princips nicht zu bedürfen meinte, und daß er sich des philosophischen Rüstzeugs nur negativ, d. i. nur in so weit bediente, als er polemisch auftrat.

Um sein Verdienst kurz zu bezeichnen: er war derjenige, welcher im menschlichen Gemüthe einen tiefen und geheimnißvollen Schatz ahnte, der noch lange nicht ausgebeutet, ja kaum noch berührt worden sei; und wenn er selber auch diesen Schatz nicht zu heben vermochte, so vertheidigte er ihn doch siegreich gegen die Ungläubigen und lenkte die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen unablässig auf diesen Punct. Er sprach hiermit aus, was mehr oder weniger jeder Gebildete fühlte; es konnte ihm dabei an lauter und stiller Theilnahme im weiteren Kreise nicht fehlen, und so steht gewiß noch heut zu Tage, bewußt oder unbewußt, der größte Theil des gebildeten Publikums auf seiner Seite.

Was den Verstand anlangt, so war Jacobi mit Kant darin völlig einverstanden, daß alle Thätigkeit desselben ein bloßes Ordnen und Formiren des anderwärts her erhaltenen Stoffes sei, wobei der Verstand selbst auf diese seine ordnende Function aufmerken und dieselbe als Denkregeln — als Logik — aufstellen könne; welche Logik aber, an sich betrachtet, ohne allen Inhalt sei, daß jener also von der Beschaffenheit der Welt an sich gar nicht, sondern nur von der Art und Weise, wie wir die erhaltenen Vorstellungen bearbeiten, reden könne.

Hier aber, wo von einem durch die Sinne uns zugeführten Inhalt und der diesem Inhalt verliehenen Form die Rede ist, da schied Jacobi

anders und genauer als Kant, was dem Sinne als Organ, und was dem Verstand angehört. Wie das Gegebene durch die Sinne in uns eingehe und zur Empfindung in uns werde, erklärte er für ein unerforschliches Geheimniß; genug, daß es wirklich eingehe und mit dem Eingehen zugleich die unmittelbare Gewißheit des Gegebenseins in's Bewußtsein mitbringe. Diese Gewißheit aber, daß es da sei, und ohne unser Zuthun da sei, sei so unläugbar, daß wir diese geradezu als über jeden Beweis erhaben und durchaus keines Beweises bedürftig erachten müssen. Ehe oder während Empfindungen in uns entstehen, wird sie der Verstand noch nicht gewahr — so bald wir empfinden, ist die Affection schon geschehen; wir können also ihr Entstehen auf keine Weise belauschen. Der Verstand, als das sich selbst beobachtende Vermögen des Menschen, findet die Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle allemal schon fertig vor; sie sind da, ehe er sehen kann, wie oder woher sie kommen; er sieht überhaupt gar nichts in sich, bevor nicht diese Vorstellungen und Empfindungen factisch da, unmittelbar gegeben, d. h. auf eine der Selbstbeobachtung ganz unzugängliche Weise, wahrscheinlich aber doch durch eine Wechselwirkung der Sinne und der Objecte zu Stande gekommen sind; eine Wechselwirkung, die freilich für uns ein Wunder bleibt, deßwegen, weil der Druck oder Stoß eines Körpers auf ein geistiges Element, wie die Seele, eine Wechselwirkung von zwei Dingen, die toto genere verschieden sind, durchaus unerklärlich ist. Das Geschäft des Bewußtseins ist nur dies, in diese trübe Fluth, dieses Chaos ununterschiedener Empfindungen zuerst Trennung, Bestimmtheit und Ordnung zu bringen*).

Kant hatte zwar auch eine solche Wechselwirkung der Sinne und der Dinge an sich angenommen; er hatte angenommen, daß die Dinge uns irgendwie afficiren; aber das, was wir nun als Affection davon in uns verspüren, war seiner Ansicht nach schon so ganz und gar, durch und durch mit der eigenen Zuthat des Verstands (die er hier Einbildungskraft nannte) verschmolzen, daß die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen selbst für ein völlig subjectives Machwerk, für gar nicht mehr dem Objecte entsprechend gelten konnte. — Er hatte, mit einem Worte, die ganze Natur, in die wir hineinsehen, für eine subjectiv nothwendige Erscheinung erklärt, so daß Jacobi schon hier im Bereiche der Sinnlichkeit den Stoff ganz vermißte, der als wahrhaft gegebener da sein und bleiben mußte, wenn der Verstand eine Grundlage haben solle.

Jacobi also berief sich auf diesen Satz: die Bilder, die ganze Mannig-

---

*) Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. S. 283.

faltigkeit der Vorstellungen in uns ist da — er berief sich auf diesen Satz als auf ein Factum, welches nicht nur über allen Zweifel erhaben, sondern auch selbst erst die Grundlage zu einem weiteren Nachdenken sei. Er hob hiermit zuerst das Moment der Unmittelbarkeit, als einer Grundlage, hervor, die auch, wenn das Denken vermittelnd hinzutritt, im Denken selbst Grundlage und Bedingung der Entwickelung bleiben müsse. Es wird sich erst in der Folge zeigen, wie wichtig dies ist; hier nur eine einzige vorgreifende Bemerkung: ist die Beschaffenheit der Empfindungen und Vorstellungen wirklich, wie Kant wollte, dem größten Theile nach aus der Einrichtung des Verstandes erklärlich, rührt am Ende, wie Fichte wollte, alle bestimmte Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von der Thätigkeit des Verstandes her, so haben wir an den Empfindungen nichts Ursprüngliches mehr, sondern wir haben sogleich nur die Einrichtung des Verstandes als Princip vor uns — der Verstand bleibt allein als das Wahre und Wesenhafte übrig — er, der Verstand, er allein — erscheint uns in seinen Wirkungen — nicht mehr Dinge — nicht mehr eine Außenwelt und überhaupt nichts Reales, was dem ideellen Abbild entspräche.

Um die Gewißheit einer Welt außer uns zu retten, muß das Bewußtsein auf diesem Standpuncte nothwendig zugleich auch das unmittelbare factische Dasein der Empfindungen und Vorstellungen festhalten und sich nicht beigehen lassen, sie aus einer inneren Einrichtung des Verstandes erklären zu wollen, denn mit einer solchen Erklärung werden sie sogleich zu subjectiven Verstandesproducten, und wir können uns vor dem Idealismus nicht mehr schützen.

Hatte sich aber Jacobi nur erst hier im Bereiche der Sinnlichkeit die schlechthin unerklärliche Thatsächlichkeit als ein zugestandenes Besitzthum erobert, so wollte er dasselbe Recht nun auch mit gleichem Erfolg in einer höheren Sphäre des Geistes geltend machen, nämlich in der Vernunft. Darauf kam es ihm eigentlich allein an; sein philosophischer Blick richtete sich stets nach dem Angelstern der jenseitigen Welt, nach den „göttlichen Dingen.“ Vernunft — von Vernehmen benannt — war ihm aber etwas ganz Anderes, als das logische Vermögen, wie es Kant in seiner theoretischen Philosophie darstellte. Jacobi sagte: Gleichwie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereiche der Körperlichkeit, so ist auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im übersinnlichen Gebiete des Geistes für uns da ist. Wir vermögen auch hier nicht zu sagen, wie und woher dieses factische Dasein von Ideen in uns — eben so wenig

als wir vorher das Wie der sinnlichen Empfindungen zu erklären vermochten; — aber sie sind factisch da: dies ist wahr, unläugbar, gar keiner Beweisführung bedürftig. Jacobi konnte hier auf eine schlagende Weise gegen Kant argumentiren. Hat nicht Kant, fragte er, das factische Dasein der Ideen in seiner praktischen Philosophie angenommen und als das wahrhaft Letzte und Gewissfeste betrachtet? Begnügt er sich hier nicht mit Recht damit, das factische Vorhandensein des Sittengesetzes (des sogenannten kategorischen Imperativs) als das Allerunumstößlichste gelten zu lassen? That er dies in der Theorie der Praxis, wie konnte es ihm doch nur beigehen, in der Theorie des Wissens gerade das Umgekehrte zu thun? Was dort unumstößlich gewiß war, sollte hier nichts gelten?

In der That hat hier Jacobi einen Grundfehler Kant's mit der Sonde berührt, den Fehler, das unmittelbar Gewisse — das, worauf erst alles Andere zu bauen wäre — selbst auf etwas Anderes und Tieferes noch gründen zu wollen, wodurch denn das Erste selbst erst wankend geworden ist.

Freilich können wir bei dem, was Jacobi als das Erste und Letzte bezeichnete — im Gebiete der Sinnlichkeit die Empfindungen, und im Gebiete der Vernunft die Ideen des Guten, Rechten und Schönen — noch nicht so kurzweg stehen bleiben; es ist hier nicht davon die Rede, daß er das, was wirklich das Erste, das Urfactum im Bewußtsein ist, richtig aufgefunden hätte — es ist nur davon die Rede, daß er die Thatsächlichkeit selbst als den Charakter dessen bezeichnete, woran man das wahre Fundament des Wissens würde erkennen können; daß er den einfachen Satz aussprach: Ihr leitet Alles, was Euch für gewiß gelten soll, aus höheren Gründen ab, Ihr wollt Alles bewiesen haben. Wie soll es denn aber zuletzt mit dem höchsten Grundsatze, mit der äußersten Wahrheit werden? Hier müßt Ihr doch zuletzt bei einem thatsächlichen Vorhandensein still stehen. Selbst wenn Ihr ein Axiom — etwa das: zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst gleich — als den letzten Anker der Wahrheit aufstellen wolltet, was sagt Ihr damit? Ihr sagt: das ist eine factische Gewißheit, die als vorhandenes Denkgesetz in aller Menschen Geist liegt; Ihr beruft Euch also auf das Sein, das factische Dasein dieses Denkgesetzes. Das Daseiende nämlich, sich uns unmittelbar Gebende und Aufdrängende, als z. B. das Vorhandensein unserer selbst, das Vorhandensein unserer Denkgesetze u. s. w., kann nur als Vorhandenes aufgezeigt, dem Bewußtsein nur gleichsam vorgewiesen werden, nie aber demonstrirt, d. h. aus höheren und allgemeineren Sätzen logisch

abgeleitet werden. Dieser Fehler aber war das Erbstück der Scholastik — war ein logischer Aberglaube, der alsbald auch von anderen Zeitgenossen erkannt wurde, namentlich von Fries, der ihn geradezu das Kantische Vorurtheil nannte*) und deßwegen selbst bemüht war, durch anthropologische Untersuchungen dessen, was factisch im Gemüthe beim Erkennen vorgeht, jenen Fehler zu vermeiden.

Dieser Erweis, daß die bisherige logischsynthetische Methode für die Metaphysik untauglich sei, dies war der Punct, wo Jacobi fördernd eingriff in die Bildung der Wissenschaft, und den man aus seinen anderen Verdiensten um die Darstellung der Wahrheit überhaupt hier als den wesentlichsten herauszuheben hat.

Tiefsinnig spürte er dem geheimnißvollen Urquell der Ahnungen des Höchsten und Göttlichen in uns nach bis auf den Punct, wo diese Ahnung selbst als ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen sich kund thut; er gab nicht zu, daß dieses Ahnen weiter nichts sei, als nach Kant ein dunkler Druck der logischen Fessel beim Schließen — er bezeichnete es vielmehr als den eigentlichen Schatz und verborgenen Reichthum des menschlichen Gemüths, den man freilich, wie er meinte, ohne sträfliche Neugier bewahren müsse, wenn man ihn nicht verscherzen wolle; es ergehe Jedem, der sich mit der Fackel des Wissens in dieses Heiligthum wage, wie dem Jünglinge vor dem verschleierten Bilde zu Sais.

Nicht dieses zu entschleiern, sondern nur dessen Vorhandensein aufzuzeigen, rang er in mannigfachen Wendungen und Ausdrucksweisen; was er früher schlechthin Glaube, dann Gefühl und innere Offenbarung des Göttlichen genannt, nannte er zuletzt, wie gesagt, Vernunft im engsten und eigentlichsten Sinne, um sie von dem zu unterscheiden, was Kant den formalen Gebrauch der Vernunft genannt hatte, und was in der That nur eine Function des Verstandes war. Jacobi ist nie darauf ausgegangen, ein System der Philosophie zu entwerfen, ja er konnte dies nicht einmal wollen, weil sich ihm bei seinen Untersuchungen über Spinoza frühzeitig die Ueberzeugung aufgedrängt und festgesetzt hatte, alle strengbeweisende Systematik müsse nothwendig in ein Identitätssystem, sei es nun des Materialismus oder Idealismus, des Naturalismus oder Pantheismus, auslaufen; jedwedes regelfeste und in sich gebundene Einheitssystem sei, je mehr es dieses sei, auch um so mehr ein System der Nothwendigkeit und somit des Fatalismus; ein solches aber widerlege sich selbst, sei als Wahrheit unmöglich, und eben

*) Neue Kritik der Vernunft. Bd. I.. Vorrede.

deßwegen bleibe uns nur der Glaube, welcher unbegreifliche Wahrheiten anerkennt. Unbegreiflich aber ist die Voraussetzung eines Unbedingten deßwegen, weil sie den Zusammenhang des Unbedingten und Bedingten nicht offenbart, obschon sie das Letztere auf's Erstere mit Nothwendigkeit bezieht. Aber von dem Unbedingten zum Bedingten offenbart sich kein nothwendiger Uebergang; das Allgemeine kann nicht unmittelbar in's Besondere versenkt werden; das seinem Wesen nach Eine (der absolute Geist) kann nicht eingehen in das seinem Wesen nach Un-eine (die Natur); d. h. Gott, der seinem Wesen nach ein reeller Begriff, ein geistig-persönliches Individuum ist, kann nicht zugleich nur als formeller Inbegriff oder Umfang von unter sich besonderten Naturdingen gefaßt werden*). Wir werden später bei der Lehre Schleiermacher's auf diesen Punct wieder zurückkommen.

Trat Jacobi mit diesen eine tiefe Ahnung der Wahrheit in sich verbergenden, aber in dieser Form unzulänglichen Behauptungen der Wissenschaft überhaupt auf's Empfindlichste zu nah, so sollte doch seiner Meinung nach jener Vernunftglaube keineswegs ein blinder Autoritätsglaube, keineswegs ein sich Alles gefallen lassendes, passives Auf- und Annehmen, sondern immerfort kritisch, mit dem Rechte, das Unvernünftige abzuweisen, belehnt sein. Ja er bestand auf's Entschiedenste (gegen Claudius) darauf, daß nicht das historische Factum, z. B. der Erscheinung des Gottessohnes, sondern das Gewissen und Selbstfühlen die Hauptsache in der Religion ausmache, und dictirte seinem Sohne einst die merkwürdigen Gedenkworte: „Trotz aller Unzulänglichkeit der Philosophie muß man doch immerfort philosophiren, dies oder katholisch werden — es giebt kein Drittes!" Allein bei alledem ist er nie dahin gelangt, für sich und Andere das lösende Wort des Räthsels zu finden, und in diesem Bewußtsein erklärte er eben das Finden für unmöglich. Für das, was er wollte, ist in der That das Wort „Gefühl" bezeichnender als der später gewählte Ausdruck „Vernunft". Denn im Gefühl ist noch eine substantielle, indifferente Einheit des Fühlenden und Gefühlten vorausgesetzt, und das Fühlen ist eben der primitive Anfang dieser sich lösenden Einheit im Gemüthe. Im Fühlen, meinte er, haben wir stets das Reale, Wirkliche, Wesenhafte noch zugleich mit dem Ideellen, welches Reale uns später in der Reflexion des Verstandes ganz verschwindet, so daß nur das Ideelle einseitig zurückbleibt. Wie in der sinnlichen Empfindung das empfundene Aeußerliche real vorhanden ist

*) Von den göttlichen Dingen. Beilage C. Sämmtliche Werke. III. S. 454.

und selbst empfunden wird, in der bloßen Vorstellung einer vorübergegangenen Empfindung aber nicht mehr ein solches reales Verhältniß des Subjects zu Objecten, sondern das Subject allein in sich für sich ist, so ist auch in der höheren geistigen Sphäre derselbe Unterschied unter Fühlen und Denken. Darum nannte er, wie oben bemerkt wurde, dieses Gefühl der Gottinnigkeit zwar Vernunft, betrachtete aber diese nur als ein Organ für das Uebersinnliche, nicht als ein selbstthätiges, die Ideen erzeugendes, sondern empfangendes Vermögen, als eine Receptivität, in welcher der Gegenstand, das Göttliche selbst, mitgegeben und unmittelbar gegenwärtig sei, als eine innere Offenbarung, welche er der äußeren durch die Sinne an die Seite setzte. Sie erzeugt nicht die Ideen, wie der Verstand die Begriffe, die eben darum keine selbstständigen Wesenheiten sind, sondern sie ist ein ruhendes Schauen, das vorhergehen muß, ehe der Verstand darauf reflectiren kann, und entspricht so im Gebiete des Uebersinnlichen dem Anschauungsvermögen im Gebiete des Sinnlichen. Sie setzen beide, jedes in seiner Art, außer dem Denken ein Seiendes, Reales voraus, was gewußt werden kann, denn ohne ein solches wäre das vermeintliche Wissen keine Wahrheit und die Vernunft selbst ein Unding.

Dies, daß dem Wissen eine an sich selbst seiende Wahrheit, dem Subject ein Object, welches an sich selbst Subject und Persönlichkeit ist, entsprechen müsse, dies ist eigentlich der Kern, den Jacobi aus allen Hüllen des Bewußtseins auszuschälen beflissen war; er enthüllte ihn nur mangelhaft, aber wie unzureichend auch seine Darstellung für die strengen Ansprüche der Wissenschaft war, so blieb doch seine Meinung, dem Formalismus Kant's und jedwedem einseitigen Idealismus gegenüber, so allgemein ansprechend und kräftig, daß wir uns nicht wundern können, wie er, trotz alles Verschreiens und Verhöhnens seiner „Glaubens- oder Gefühlsphilosophie", bis jetzt immer noch mit diesem Grundsatz unüberwunden bleiben, ja in jüngster Zeit wieder von Neuem aufleben konnte. Aber freilich, anstatt jene Ahnung der Wahrheit auf speculativem Wege weiter zu verfolgen, setzte er vorgreiflich diese unentwickelte Form, als eine der Wahrheit wesentliche, unaufhebliche aller Speculation entgegen, weil, wie er sagte, die Speculation zu einem absoluten Idealismus fortgehen müsse, der nichts Anderes als Nihilismus und Fatalismus werden könne. Auch Jacobi glaubte mit diesem Maße seines Bewußtseins schon das des menschlichen Geistes überhaupt ermessen zu haben, wähnte die Philosophie am Ende aller Tage und sah nicht, daß er auf diese Weise seine eigene Sache wieder vereitelte. Denn indem er die Persönlichkeit

sowohl Gottes als des Menschen festhalten wollte, stellte er das Wesen des Menschen, nämlich das Selbstbewußtsein, als Passivität sowohl nach oben als nach unten, für Göttliches und Natürliches receptiv, in die Mitte, und machte es somit zu diesem selbstlosen medium, nicht zum selbstleuchtenden Fixstern, sondern zum leeren Raume, in welchem zwei Gestirne durcheinander leuchten. Zu tieferer Begründung dessen, was er meinte, hätte ihm zunächst nichts willkommener sein können, als Schelling's modificirtes Identitätssystem, welches in der That einen solchen Grund, wie Jacobi meinte, legte, nämlich eine Grundlage, in welcher Idealität und Realität, Sein und Denken noch vor aller Differenz ursprünglich identisch sind*); allein der alternde Jacobi war gegen diese jugendlich kühne Erscheinung zum Voraus eingenommen; er sah in ihr nur das Gespenst des aus dem Grabe erstandenen Spinoza, welches zu beschwören seine Formeln nicht mehr kräftig genug waren. Er räumte das Feld einer Generation, die sich bald nicht mehr die Mühe gab, aus seinen Schriften weiter etwas, als nur jene Sätze herauszulesen, in welchen er die zunächst nothwendige Metamorphose der Philosophie unter dem Namen der Wissenschaft überhaupt verdächtigt und verdammt hatte.

Ein Recensent sagt eben so treffend als schön von ihm: „Jacobi ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einen ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht sich vergeblich, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt am Abend sich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen werde, an das er so fest geglaubt hat."

Wir scheiden von ihm mit der dankbaren Anerkennung, daß er uns wenigstens so viel begreiflich gemacht hat, daß es einen Inhalt des Bewußtseins oder — wenn man will — des Gemüthes, der Seele — geben kann, der schon potentialiter im Bewußtsein liegt, ehe das wirkliche Bewußtsein um ihn weiß, dessen es sich also doch vielleicht noch auf irgend eine Art glücklicher, als bisher, bemächtigen und aus der dunklen Region des Ahnens und Fühlens in das Licht des Wissens herauffördern

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. S. 7.

kann. Daß man sich aber trotz jener Warnung dennoch nicht bei dem ruhigen, d. h. unphilosophischen Besitze beruhigt, daß man dennoch auf alle mögliche Gefahr hin weiter geforscht und geleuchtet hat, ist natürlich; denn der Philosoph kann eben so gut wie der Dichter von sich sagen:

Ich halte diesen Drang vergebens auf,
Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen —
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das köstliche Geweb' entwickelt er
Aus seinem Innersten, und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.

Vierte Vorlesung.

(Herbart.)

Jacobi beharrte, wie gezeigt wurde, bei der Behauptung, es gebe ein Dasein, ein Wesen, welches nicht etwa blos durch und durch als reine Thätigkeit zu denken sei, sondern es liege den Dingen sowohl als dem Bewußtsein etwas Reales, ein Wesen zum Grunde, dessen Sein nicht vom Denken oder Thun, sondern umgekehrt, von dem das thatsächliche Thun und Denken erst abzuleiten sei. Dies machte er besonders in der Folge gegen Fichte, aber auch früher schon gegen den Wolffianer Mendelsohn geltend — die Dinge seien nicht blos ein Erscheinen, die Geister nicht blos ein Denken, sondern es sei in beiden gleichsam ein Kern, eine Realität und Wesenhaftigkeit, die aber nicht weiter erkannt werden, d. h. für die wir keinen adäquaten Denkact oder Begriff auffinden können — eben deßhalb weil Sein und Realität an sich allemal etwas Ruhendes, Beharrliches, an sich Wechselloses ausdrückt, Denken und Erkennen aber gerade in sich selbst das Gegentheil, nämlich Thätigkeit und Bewegung, ist. Dieser Satz, den wir hier zunächst an die Darstellung der Lehre Jacobi's anknüpfen, dürfte uns in der Folge sehr wichtig werden, wenn wir eine entgegengesetzte Richtung der Philosophie darauf ausgehen sehen, alles Beharrliche, im eigentlichen Sinne des Wortes Seiende (Nichtwerden, Nicht-thun) zu vernichten, weil dieses gegenständliche Sein, um verstanden zu werden, eben selbst in Begriffe verwandelt und zugleich zu etwas Gedachtem erhoben werden müsse.

Ich schalte deßhalb, um den Gesichtspunct der folgenden Anordnung zu bestimmen, schon hier vorgreiflich noch folgende Betrachtung ein, die indeß erst später weiter fortgesetzt und vervollständigt werden kann.

Fassen wir den Begriff des Seienden oder der Substanz recht scharf, und verbinden oder verwechseln ihn nicht mit dem der Ursache oder des Grundes, so werden wir gewahr, daß Substanz, in dieser Abstraction

festgehalten, eigentlich nur das Ruhende, das wandellos Daseiende bedeutet, welches in diesem seinen Dasein von gar nichts Anderem abhängt, und von dem eigentlich auch nichts abhängt. Stellen wir uns z. B. vor: das Gold, als eine gewisse Substanz, ist klanglos, gelb, von einer gewissen Form, so denken wir diese Eigenschaften oder Merkmale an dem Golde, oder vielleicht in dem Golde; wir sehen aber, so lange wir es so betrachten, nicht ein, wie die Substanz des Goldes die Ursache z. B. von der gelben Farbe ist, denken hier überhaupt noch gar nicht an einen Causalzusammenhang zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften. Es könnte sich späterhin zeigen, daß der Begriff der Substanz und der der Ursachlichkeit, oder richtiger: des Grundes, allemal verbunden werden müßten, ja daß sie vielleicht ein und dasselbe Verhältniß in den Dingen an sich bedeuteten — aber daß dies so sei, davon müßte man sich doch erst überzeugen, und der Begriff Substanz besagt dies für sich selbst allein noch nicht. Substanz besagt eigentlich weiter gar nichts, als daß etwas Nichtaccidenz, Nichtinhärenz, Nichtprädicat — nicht bloße Beschaffenheit oder Eigenschaft an einem Anderen und für ein Anderes sei, sondern eben selbst dieses Andere, das Selbstständige, Beharrende, schlechthin Unabhängige — das reine Gegentheil der Abhängigkeit.

Verbinden wir dagegen den Begriff der Substanz mit dem des Grundes, sehen wir Alles, was wirklich ist, auch zugleich als Wirkendes, Bewirkendes, Ursachlichkeit in sich Tragendes an, so erscheint uns Alles mit lebendigen Kräften begabt. Bleiben wir aber streng bei dem abstracten Begriffe des bloßen Seins, oder genauer, der Substanz, stehen, ohne irgend etwas von dem Begriffe des Grundes beizumischen — denken wir uns das innere Wesen der Dinge nur so, als Substanzen, so steht Alles für sich und durch sich einzeln da, nichts bewirkt etwas, und wenn auch Eines am Anderen hängt, so hängt es doch nur zufällig oder gleichgiltiger Weise daran, ist aus diesem seinen Träger nicht geboren, noch aus dessen Wesen erklärlich.

Diese Betrachtung sollte uns hier zunächst dazu dienen, die doppelte Richtung zu bezeichnen, in welcher von nun an die nachkantischen Systeme auseinander gehen. Die eine Richtung faßt einseitig das Wesen der Dinge als Grund, als Ursachlichkeit, ganz rein ausgedrückt, als bloße Thätigkeit und Bewegung auf, ohne eine Substanz, die nöthig sei, in den Grund zu verlegen. Man kann diese Richtung die dynamische nennen, welche, von der Kantischen Naturlehre aus consequent fortgeführt, nothwendig die idealistische Wendung nehmen mußte. Die andere Richtung, in einseitiger Abstraction aufgefaßt, läßt alle Dinge bestehen als daseiende

Substanzen, ohne eigene Selbstbewegung und Leben, als Atome, denen, wenn etwas werden soll, der Anstoß von außen kommen muß. Es ist die mechanisch-realistische*).

Während nun jene dynamisch-idealistische Richtung unmittelbar nach Kant ihre eifrigsten und scharfsinnigsten Vertreter namentlich in Fichte, Schelling und Hegel fand, blieb auch die realistische nicht unbeachtet; denn Kant hatte außer den Erscheinungen doch auch noch reale Wesen, „Dinge an sich", bestehen lassen, an welche sich anknüpfen ließ. Schon Jacobi neigte sich dazu hin; in der Folge aber trat Johann Friedrich Herbart entschiedener auf diese Seite — womit indeß nichts weiter, als nur ein entschiedenes Uebergewicht jener Grundansicht über die dynamische, nicht ein reiner und vollständiger Mechanismus oder Atomismus, wie wir ihn bei den Alten, Democrit und Epicur finden, bei diesem Denker behauptet werden soll, wie sich alsbald bestimmter zeigen wird. Es könnte, historisch betrachtet, nicht gleichgiltig scheinen, welche Seite wir zuerst verfolgten. Denn allerdings traten Fichte und Schelling eher auf als Herbart, dessen „Hauptpuncte der Metaphysik" erst im Jahre 1808 in's Publicum kamen; auch hat Letzterer lebenslänglich die entschiedenste Opposition gegen jene beiden, so wie gegen Hegel behauptet und in der Polemik gegen die dynamische Richtung seine vorzüglichste Kraft entfaltet. Da wir jedoch der leichteren Uebersicht wegen den polemisch-kritischen Theil seiner Leistungen um so mehr beseitigen können, als derselbe vorzugsweise gegen Spinoza, Kant, Reinhold, Fichte und Schelling's Philosophie in ihrer ersten Gestalt, zum Theil auch noch gegen die Wolffische Schule gerichtet, und in so fern von geringerem Interesse für die Gegenwart ist, und da wir nur die positive Seite seines Systems kennen lernen wollen, so scheint es zweckmäßiger, sein System hier sogleich näher an das Kantische zu rücken, mit welchem es der Sache nach auf das Genaueste zusammenhängt, als auf dem langen Wege, welchen wir anderseits mit jenen speculativen Dynamikern werden zurücklegen müssen, die genaue Verbindung dieser Denker unter sich durch Einschaltung einer ganz heterogenen Anschauungsweise zu unterbrechen.

Da Kant, wie ihm schon Jacobi vorwarf, einerseits die sinnliche Erfahrung untergraben und zu bloßem Schein verflüchtigt, anderseits sich doch noch immer im Stillen auf sie gestützt, sich vielfach auf „die Materie der Empfindungen" als den einzigen Inhalt und Stoff der Erkenntniß berufen hatte, so bot natürlich das Kantische a priori und eben

*) Herbart, Psychologie, Bd. II. S. 506. fgd.

so auch das a posteriori, jedes einen gesonderten Punct dar, welcher von neuem angefaßt und zum Stützpunct gewählt werden konnte. Während nun jene Partei, von der Nothwendigkeit eines absoluten Princips für die Wissenschaft überzeugt, diesen Stützpunct zunächst im a priori, im absoluten Ich fand, behauptete Herbart den empirischen Standpunct in so fern, als er in dem factisch Gegebenen, d. h. in der allen vernünftigen Menschen gemeinsamen, natürlichen und unbefangenen Ansicht der Welt die nothwendige und haltbare Unterlage zu weiteren philosophischen Forschungen, hierin aber, in dem factisch Gegebenen, nicht ein einiges, sondern unendlich viele Realprincipien, Probleme und Ausgangspuncte des Philosophirens erkannte. Die Summe und Beschaffenheit unserer gemeinsamen Ansichten und Ueberzeugungen, der Zustand des Bewußtseins, welcher als der allgemein menschliche angenommen werden kann, dieser ist das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philosophiren anfangen; und nur hierüber, über dies Gegebene können wir philosophiren, d. h. unsere Vorstellungen, Begriffe und Ideen durch Nachdenken berichtigen, nicht aber aus einer allgemeinen und leeren Idee, dem sogenannten Absoluten — was, genau besehen, nichts weiter als eine leere Abstraction vom Gegebenen ist — jemals etwas erschaffen. Die Philosophie ist daher, nach Herbart, nichts Anderes als eine wissenschaftliche Bearbeitung und Berichtigung unserer allgemeinen Begriffe zum Behuf der Erkenntniß des factisch Gegebenen; wir sollen und wollen die Natur in und außer uns begreifen, uns die wahren, ihrem Wesen entsprechenden Begriffe von ihr machen; dies ist der Zweck und das Ziel alles Nachdenkens.

Wir nehmen daher einstweilen Alles so auf und an, wie wir es in unserem Bewußtsein vorfinden; dies soll uns der Stoff sein, den wir bearbeiten; wir nehmen diesen Stoff, die unendlich vielen Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, nicht als ob wir daran schon das wirklich Wahre hätten, sondern als die Masse, die sich uns zu einem zusammenhängenden Ganzen der Wahrheit erst gestalten soll; denn nähmen wir sie nicht, so bliebe uns gar nichts, weder als Ausgangs- noch Anhalt- noch Zielpunkt unseres Forschens. Gesetzt auch, daß sich Manches wirklich ganz anders verhalten sollte, als es uns Menschen erscheint, so muß es doch auch von diesem Scheine irgend einen Grund geben, aus dem er hervorgeht; dieser Grund muß entdeckt werden, und so leitet uns selbst der Schein nothwendig dahin, die Wahrheit zu suchen. Der Schein also kann nicht schlechthin von der Hand gewiesen und übergangen werden; denn man hat gewiß nicht den richtigen Begriff von dem Wesen der Dinge, wenn

aus ihrem Begriffe nicht zugleich der Schein erklärlich wird. Selbst also der natürliche Schein, um wie viel mehr nicht das Wahre in unserer empirischen Erkenntniß, ist eigentlich die Probe der philosophisch gefundenen Ansicht, und in so fern ist das Factische nicht nur der Ausgangspunct aller Untersuchung, sondern besteht auch noch zuletzt als das einzige Mittel, die ganze Rechnung darnach zu probiren und zu rectificiren.

Dies ist einer von den Fundamentalsätzen, an welchen wir vorläufig festzuhalten haben. Der andere aber ist nicht minder wichtig; denn für sich allein kann keine Empirie ein Kriterium der Wahrheit, noch weniger aber Philosophie sein und heißen. Es zeigt sich nämlich, daß die gewöhnlichen Vorstellungen, die wir von den Dingen und ihrer Verknüpfung unter sich haben, und dem zufolge, daß die allgemeinen, aus der Beobachtung abstrahirten Begriffe bei genauerer Betrachtung mehr oder weniger Widersprüche in sich tragen und daher nicht tauglich sind, sofort als wahr festgestellt und zu einem System verarbeitet zu werden. Diese Widersprüche, welche in den höchsten und allgemeinsten Begriffen namentlich dann hervortreten, wenn man sie auf das wirklich Seiende anwendet, hat zwar auch Kant in dem Paralogismus und den Antinomieen aufgedeckt, sie waren schon den Alten kein Geheimniß, ja Hegel hat dieselben sogar zu dem eigentlichen Wesen des Verstandes und (wie wir sehen werden) der Existenz selbst gemacht; aber man hat mit denselben überhaupt bis jetzt noch nicht auf die rechte Weise zu verfahren gewußt; anstatt ein Mittel zu finden, die Begriffe selbst von allen Widersprüchen zu reinigen und dann erst sie auf das Gegebene überzutragen, hat man diese Widersprüche bestehen lassen, und nun entweder an der Fähigkeit unseres Verstandes, etwas wahrhaft zu erkennen, oder anderseits an der Wirklichkeit der Dinge selbst gezweifelt, auf welche diese Begriffe sammt ihren widersprechenden Elementen angewendet werden sollten. Es mußte also aus diesem unvorsichtigen Verfahren zuerst Skepticismus und dann — da man die Dinge alle bis auf das eigene Denken aus der Wirklichkeit hinweggeläugnet hatte — Idealismus entstehen.

Nach diesen vorläufigen Betrachtungen wenden wir uns nun an das System selbst.

Herbart wendet sich zuerst an den Begriff des „Dinges an sich" oder an den des wirklichen Seins. Schon ein geringes Nachdenken über die sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge — sahen wir früher — muß den Zweifel wecken, ob denn auch die Dinge an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen. Ist aber dieser Zweifel einmal erwacht und hat man wenigstens von einigen sogenannten Eigenschaften der Dinge

eingesehen, daß sie gar nicht den Dingen, sondern uns selbst, als subjective Modificationen unseres Gefühls und Auffassungsvermögens zukommen, so schreitet die Skepsis auch unaufhaltsam weiter fort bis zu der Frage, ob denn diesem subjectiven Schein überhaupt etwas objectiv entspreche, ob es denn überhaupt Dinge an sich gebe. Zuerst also bezweifelte man nur die Angemessenheit und Wahrheit der vorgestellten Qualitäten, jetzt bezweifelt man auch das Sein oder Dasein der Dinge selbst. Jenes kann man die niedere, dieses die höhere Skepsis nennen.

Ist man aber einmal bis zu diesem Gedanken vorgeschritten, so hat die Skepsis auch gleichsam ihren Culminationspunct erreicht, und man besinnt sich, daß, wenn die Existenz alles Realen überhaupt geläugnet und aufgehoben würde, auch der Schein, ja auch das Vorstellen und Denken, welches doch die unmittelbare Thätigkeit dieses Zweifelns selbst wäre, zugleich mit aufgehoben und nicht mehr da sein würde; man kommt also auf den Satz des Cartesius zurück: cogito, ergo sum, oder das cogitare selbst, diese geistige Thätigkeit wenigstens ist doch gewiß vorhanden. Diese aber, als das Letzte, unmittelbar Gewisse, was noch allein übrig ist, wird nun auch zu einer rein idealistischen Grundlage, von der aus, und auf die gestützt, man nun sich eine Brücke zur wirklichen Welt hinüber zu schlagen gedenkt. Ob und wie dieses geschehen könne, darüber haben die idealistischen Systeme Rechenschaft zu geben. Herbart läugnet es und erkennt überhaupt diesen ganzen Standpunkt nicht als den wahren an, sondern hält ihn nur für einen abschweifenden Versuch des Denkens, bei dem man sogleich den Irrthum gewahren und sich zur Wahrheit zurückgetrieben fühlen müsse.

Dem reinen Idealisten nämlich ist — wie sich dies namentlich bei Fichte zeigen wird — zuletzt nichts mehr übrig, als nur sein eigenes Denken, also eine Thätigkeit, ohne etwas, ohne irgend eine geistige oder körperliche Substanz, welche thätig sei. Es fragt sich, ob eine solche reine, für sich allein webende und schwebende Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, und wenn sie auch abstracter Weise gedacht werden, d. h. wenn auch der Verstand das Wesen, welches thätig ist, und dessen Thätigkeit getrennt denken könnte, ob man doch von der letzteren sagen könne, sie sei. In einem gewissen Sinne zwar kann man dies offenbar sagen, und sagt es oft, allein dann vermißt man auch sogleich ein Etwas, was thätig sein, denken u. s. w. soll, und kann sich überhaupt das Denken und Thun doch nur als eine gewisse Verfassung oder Bestimmung desjenigen Wesens denken, welchem das Sein oder Dasein im eigentlichen Sinne zukommt. Die obige Frage also führt vor allen Dingen auf

eine genaue Untersuchung dessen, was uns eigentlich das Wort: Sein bedeute.

Vorerst müssen wir hier vorsichtiger, als es gewöhnlich geschieht, Sein (als Zeitwort) von dem Seienden, dem Realen, Wirklichen oder dem Wesen genau unterscheiden*). Sein, dieser Begriff, auf den es uns hier besonders ankommt, bedeutet 1) dasjenige Verhältniß eines Gegenstandes zu unserem Denken, vermöge dessen er von dem Denken ganz unabhängig besteht und nicht verschwindet, wenn er auch aufhört, von uns oder irgend einem Menschen gedacht zu werden. Z. B. ein Berg ist, d. h. er verharret, er verschwindet nicht, obgleich ich ihn eine Zeit lang nicht vorstelle; es fällt mir nicht ein, zu glauben, der Berg sei so lange nicht da gewesen, als ich nicht an ihn dachte. Dieselbe Unabhängigkeit, die wir den Dingen, welche sind, von unserem Vorstellen zuschreiben, muß ein Ding aber auch 2) in Bezug auf alle andere Dinge besitzen, wenn wir wahrhaft von ihm sagen wollen, es sei. So werden wir z. B. von dem Glanze des Regenbogens nicht in demselben Sinne des Wortes sagen können, er sei, er sei etwas für sich, wie wir dies etwa von den Tropfen sagen, an welchen sich der Glanz der Sonne spiegelt; sondern wir würden sagen: der Glanz existirt nur durch die Sonne, ihr Verhältniß zum Tropfen und des Tropfens zu unserem Auge. Eben so könnten wir von der Bewegung, der Entfernung und dergleichen, von Allem, was wir als Eigenschaften einem Dinge zuschreiben, sofern diese, genau genommen, bloße Verhältnißbegriffe sind, nicht sagen, es sei, d. h. es sei etwas an und für sich, da es gar nicht an und für sich allein besteht, sondern nur an oder in einem Anderen oder für und durch ein Anderes. Der Begriff des Seins, streng aufgefaßt, heißt so viel als absolut-sein und schließt jede Relativität, jede Abhängigkeit aus; denn in so fern etwas nicht an und für sich ist, sondern auf einem Anderen beruht, ist es eben nicht selbst, kommt ihm der Begriff des Seins nicht zu. Dasjenige, von dem wir sagen; es ist, wird somit als selbstständig betrachtet, als unabhängig sowohl von unserem Denken, als auch von den Bedingungen anderer Dinge. Der Begriff des Seins also besagt (nach Herbart) eine ganz unabhängige Position, Setzung; welcher Ausdruck jedoch nicht zu dem Mißverstande Anlaß geben darf, als entstehe diese Setzung — das Sein des Dinges — erst durch unser

*) Siehe Herbart's allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Königsberg, 1828—1829. Bd. II. S. 73 fgd. (Sämmtl. Werke. Bd. IV. S. 65. fgd.)

Setzen, d. i. Denken. Wenn wir ein Ding als absolut setzen, so heißt dies so viel als, wir denken es als ein nicht gedachtes Ding, als nicht bloße Vorstellung; es findet hier unserseits kein Setzen im activen und transitiven Sinne dieses Zeitwortes statt, eben so wenig seiten des Dinges ein von uns Gesetztwerden, sondern blos ganz neutral: ein Selbst-dastehen, Bestehen für sich selbst; und eben diese gänzliche Neutralität von allem Gedacht- oder Bewirktwerden ist es, was dem Begriffe des Seins entspricht. Sein also wird von Herbart hier ganz streng verstanden und heißt so viel als: absolutes Sein. Sein bedeutet demnach blos eine Art und Weise der Setzung. Man fasse das Wort sein hier rein als Zeitwort und als Infinitiv, und man wird sich sogleich besinnen, daß dieses Sein selbst nichts ist, sondern blos das Verhältniß von Etwas (zu unserem Denken und zu anderen Dingen), nämlich der Selbstständigkeit, das Selbstbestehen, aussagt. Man kann daher füglich sagen: Sein ist nicht. Dieser Satz hat einen Sinn, der uns darauf aufmerksam machen muß, daß allemal etwas hinzukommen, allemal von etwas die Rede sein muß, wenn gesagt werden soll, es sei oder sei nicht. Eben so wenig, als etwa Laufen, Stehen, Schweben, für sich etwas ist, ist Sein etwas für sich; es handelt sich allemal hierbei um das Was, welches läuft, steht, schwebt oder überhaupt ist. Nunmehr wird es verständlich sein, wenn es ferner heißt, zum Sein gehöre allemal ein Was oder Etwas, das da sei, ein Quale; und daß man überhaupt gar nicht von dem Sein, sondern nur von dem Seienden als von dem real Wirklichen sprechen könne. In so fern einem Etwas das Sein beigelegt wird, ist es ein Reale, kommt ihm Realität zu; nur muß uns diese logische Trennung des Was, welches ist, und des Sein, welches dem Was zukommt, nicht verführen, zu meinen, das Was sei etwas für sich, außer seinem Sein, und das Sein sei etwas, ohne jenes; in der Wirklichkeit ist jenes Quale eben das Seiende, und das Seiende ist das Quale, eines und dasselbe; dadurch, daß von einem Quale gesagt wird: es ist, bekommt der Begriff desselben kein neues Ingredienz, es bleibt, was es früher (als Gedachtes) war rücksichtlich seines ganzen Inhaltes, wie schon Kant durch das bekannte Beispiel von den hundert Thalern einleuchtend gemacht hat.

Das Seiende also ist allemal ein Quale, ein Etwas, welches als seiend betrachtet wird. Aber nicht jedes Quale wird als (absolut) seiend betrachtet werden können; viele Qualitäten werden die absolute Position gar nicht vertragen; die Wissenschaft wenigstens wird Vielem, von dem man im gemeinen Leben sagt: es ist, das Sein wieder absprechen müssen, nachdem dieser Begriff, wie wir sehen, auf die genauere Bestimmung des

absoluten oder reinen und wahren Seins beschränkt worden ist; denn es werden sich jedenfalls bei vielen Dingen rücksichtlich ihrer Beschaffenheit Widersprüche gegen den Begriff der Absolutheit zeigen, und somit die Anwendung dieses Begriffes auf sie unmöglich machen. Den Begriff der Realität ganz aufzugeben, ihn auf gar nichts anzuwenden, ist unmöglich; er muß seine Anwendung in der Natur finden, sonst würde Alles nichtig, als Nichts vorgestellt; dennoch kann er auch nicht ohne Unterschied auf alle Dinge und deren Begriffe übertragen werden, weil diese, so wie wir sie uns denken, der absoluten Setzung widerstreben. Es wird also 1) genau zu bestimmen sein, was man unter dem Begriffe der Realität oder des Seins (angewendet auf Dinge) verstehe, und 2) werden die Begriffe, die wir von dem Wirklichen haben, wenigstens die umfassendsten und wichtigsten, deren Realität wir am wenigsten aufgeben können, der Prüfung unterworfen werden müssen, ob sie ihrem Inhalte nach mit jenem Begriffe der absoluten Position zusammenstimmen, d. h. so, wie sie gedacht werden, auch als seiend oder wirklich gesetzt werden können, oder nicht; im letzteren Falle aber werden sie sich eine solche Umarbeitung oder Bestimmung gefallen lassen müssen, daß sie dadurch fähig werden, vom Denken nun ohne Widerspruch mit sich selbst als seiend gesetzt zu werden.

In dem Begriffe der absoluten Position der des Seins liegt erstlich, daß die Qualität des zu Setzenden schlechthin positiv oder affirmativ sei, d. h. keine Negation oder Beschränkung enthalte, welche die Absolutheit wieder aufhöbe. Jede Negation nämlich ist entweder das gerade contradictorische Gegentheil von Position und mithin Aufhebung des Seins, oder sie ist es doch als contraire in gewisser Beziehung, hypothetisch und relativ. Etwas, was nicht für sich bestände, sondern, um zu sein, sich an ein Anderes gleichsam anhalten müßte, wie z. B. der Schein oder Schimmer an ein erscheinendes oder schimmerndes Wesen, dem könnte nur ein relatives Sein, d. h. kein wahres, kein Sein im eigentlichen Sinne, beigelegt werden, es könnte nicht für etwas Reales gelten. Auch läßt sich ja gar keine Beschränkung irgend einer Art denken, ohne daß zuvor gesetzt sei ein Positives, welches beschränkt werde.

Zweitens liegt im Begriffe der absoluten Position, daß die Qualität des zu Ponirenden schlechthin einfach, d. h. auf keine Weise als eine Vielheit oder als innere Gegensätze zu denken sei. Denn wollte man das Reale etwa denken als ein Zusammengesetztes von a und b, so wären nur zwei Fälle möglich: entweder a für sich und auch b für sich allein wären absolut und real, und dann wäre also schon jedes für sich betrachtet ein

einfaches Reales, die Zusammensetzung also unnöthig; oder keines von beiden wäre, für sich betrachtet, real und absolut, und dann könnte auch keine Realität aus der Zusammensetzung oder gegenseitigen Abhängigkeit entstehen. Man täusche sich hier nur nicht durch den abstracten Begriff der Einheit, in welchem man Zweierlei verbinden zu können glaubt; denn dieser könnte doch nur eine Zusammenfassung in Gedanken von zwei an sich entweder schon Realen oder Nicht-realen bedeuten. Wollte man sagen: a soll nur durch b, b nur durch a zur Realität gelangen können, so hätte man hier den sich selbst widersprechenden Begriff einer causa sui; man setzte nämlich Etwas, was sich selbst erst erschaffen sollte, was also als noch nicht vorhanden zu betrachten wäre und mithin auch nichts erzeugen könnte.

Drittens: Die Qualität des Seienden ist schlechthin unbestimmbar durch Größenbegriffe; das Seiende als solches kann nie als ein Quantum, d. h. theilbar, in Raum und in Zeit ausgedehnt, betrachtet werden. Wohlverstanden: das Reale an oder in sich. In den allgemeinen Raum kann man zwar das Reale versetzen, eben so in die Zeit, aber immer nur als etwas in sich selbst Unräumliches und Unveränderliches, gleichwie man auch den mathematischen Punct in den Raum setzen kann und nach ihm die Entfernung und die Lage (den Ort) anderer Puncte bestimmen, von ihm selbst aber doch nicht sagen kann, er sei räumlich ausgedehnt, oder fasse einen Raum in sich. Er hat keinen Raum in sich, mithin ist das Prädicat des Raumes seinem eigenen Wesen völlig fremd. Daß dem so sei, folgt schon aus dem obigen zweiten Satze; denn wo Größe (Ausdehnung in Zeit und Raum) ist, sind auch Theile denkbar; diese Theile sollen als Theile des Realen, also selbst wieder als Reales gedacht werden; entweder es gäbe also vieles Reale (was nicht unmöglich ist), dann aber wäre doch schon das Einzelne und Einfache real, und es bedürfte nicht erst der Zusammensetzung; oder die Realität entstände erst durch die Zusammenfassung der Einzelnen zur Einheit, und dann träte dasselbe schon oben gerügte Dilemma wieder ein. Zeit und Raum also sind zu negiren von dem Begriffe des Realen an sich, aber deßhalb freilich noch nicht von den Verhältnissen, welche zwischen mehreren Realen stattfinden können; diese Verhältnisse nämlich erscheinen erst einem Dritten, dem außen stehenden Beobachter, sie gehören nicht dem Realen selbst an, gleich wie an dem Wesen des mathematischen Punctes nicht das Geringste sich ändert, ob und wie viel auch andere Puncte mit ihm (von einem Geometer) in Beziehung gesetzt werden. Die Frage, ob es mehr als ein Reales in der Wirklichkeit gebe, kann nicht a priori entschieden

werden; denn es liegt im Begriffe des Realen nach Herbart's ausdrücklicher Versicherung, nichts, was den Gedanken der numerischen Vielheit ausschlösse, nur soll man keine Vielheit der Theile oder Qualitäten in einem und demselben Realen setzen, und mithin keine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, weil diese Begriffe unmittelbar die unendliche Theilbarkeit in sich einschließen und dieselbe somit auch auf das Reale übertragen würden. Ist es aber einmal verboten, das Reale auf irgend eine Weise theilbar zu denken, so folgt daraus, daß man sich dasselbe auch nicht als ein Continuum vorstellen dürfe. Diese Vorstellung nämlich, die der stetigen Größe, beruht darauf, daß man sich in dem Realen successiv Theile, aber als stets verschwindende, in einander fließende, denkt, freilich nur um sie sogleich wieder aufzuheben; also doch eine Procedur des Denkens mit dem einfachen Realen vornimmt, die nach dem bereits Gesagten auf dasselbe gar nicht anwendbar ist, sondern sich nur auf den Raum und die Zeit bezieht, welche man unbefugter Weise dem Realen als Schema der Existenz untergeschoben hat. Wie mit der Stetigkeit, so verhält es sich aber aus denselben Gründen auch mit dem Begriffe der Unendlichkeit. Auch diese bedeutet nur ein Mißlingen des Vorstellens, welches über dem Zusammenfassen des Vielen (als Theile des Continuums) ermüdet und mit dieser seiner eigenen Handlung nicht zu Ende kommen kann. Das Sein (die absolute Position) ist ein Gedanke, der ein für alle Mal fertig ist; ein Etwas, mit dessen Setzen man nie zu Stande käme, ein nie ganz zu Setzendes wäre kein Absolutes; auf dasselbe ließe sich also der Begriff des Seins nicht anwenden; eben so wenig, als er sich auf den Raum als solchen — die unendliche (blos vorgestellte) Leere, das unendliche Nichts — und auf die Zeit, als solche, anwenden läßt.

Ist nun auf diese Weise vorläufig der Begriff des Seins selbst, welches das feststehende Grundelement der ganzen Metaphysik ist, erst gesichtet und beleuchtet, so kann man nun auch getrost mit demselben an die Erfahrung, d. h. an das a posteriori gegebene Einzelne, gehen, um sich mittelst jenes Begriffs das Wesen der Dinge richtig zu denken, oder dieselben gleichsam durch jenen hindurch im rechten Lichte zu erblicken. Nur vergesse man hierbei nicht, daß unser Begriff vom Sein, oder, wie er nun genauer bestimmt war, der Begriff der absoluten Realität, nicht zu verwechseln ist mit dem Seienden oder Realen selbst; dieses sind Wesen an und für sich, jener aber nur die Art und Weise, sich dieselben zu denken. Wollte man das Sein, die Existenz, für eine Qualität bei anderen Qualitäten in dem Dinge ansehen, das Sein zu einem Prädicate des Wirklichen machen, so verfiele man in einen Fehler, den schon

Kant nachdrücklich gerügt hat, und der das ganze System Herbart's sofort unverständlich machen würde. Ganz und gar im Widerspruche hiermit betrachtet die neueste Identitätsphilosophie, wie wir später sehen werden, eben dasselbige Sein unmittelbar als das Was selbst, was da ist, erkennt in ihm das Wesen der schaffenden Natur, das Leben und unmittelbar Reale selbst. Herbart dagegen unterscheidet, wie Kant, zwar wohl auch den Begriff des Seins von anderen Begriffen, und das gesetzte Was von anderen Objecten; aber die Merkmale des Begriffs als solchen sind nicht die Merkmale des Was, und umgekehrt. Das Sein, welches an sich nichts als meine Position ist, soll durchaus nicht verwechselt werden mit den Qualitäten des Was, nicht unter dieselben versetzt oder gar zur ersten und wesentlichen Qualität des Objects an sich gemacht werden. Diese Verwechselung tritt besonders dann leicht ein, wenn der Zweifel etwas als wirklich Gesetztes wankend macht, wenn ich, durch Erfahrung oder Reflexion bewogen, meine ursprünglich arglose Setzung zurückgenommen (negirt) habe, oder wenn ich noch zweifele, ob ich ein Object als wirkliches oder nur als Gedankending betrachten, d. h. ob ich die schon zurückgenommene erste Setzung wieder erneuen, bestätigen, oder, was eben so viel heißt, die Negation wieder negiren soll.

Hier nun findet sich die für den Realismus des ganzen Systems im Gegensatz zum Idealismus wesentliche Grundansicht (Metaph. Bd. II, S. 86) ausgesprochen: „der Begriff des Seins bezeichnet eigentlich nichts als das Bekenntniß, daß wir eine in Ansehung des Gegenstandes unnöthige Frage aufgeworfen haben; nämlich die, ob es bei dem Setzen des Gegenstandes sein Bewenden haben solle. Statt nun zu begreifen, daß wir hier im Grunde mit uns selbst beschäftigt sind, geräth man leicht auf die Meinung, man habe von dem Gegenstande etwas gesagt. Der Gedanke des realen Gegenstandes war vergleichbar mit den Gedanken anderer Art; jener soll unbeschränkt bleiben, diese sollen im Zaume gehalten werden, damit sie, die leeren Gedanken, nicht mehr gelten, als sie werth sind. Nimmt man nun die erste dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen für eine solche, die nicht blos dem Gedanken des Gegenstandes, sondern dem Gegenstande selbst beigelegt sei, so verwandelt sich durch bloße Verwechselung das Sein in eine Qualität, und der Irrthum der alten Schule kommt in vollen Gang. Dieser Irrthum aber bestand bekanntlich darin, das Sein der Dinge so anzusehen, als ob es ihnen innewohne, inhärire."

Herbart will sagen: die Bedeutung des Begriffs ist mit der Denkbewegung des Begreifens nicht einerlei, obschon es wahr ist, daß im

Begriffe nichts liegen kann, was wir nicht erst durch eine Denkbewegung hinein gelegt hätten; denn wir können ein für alle Mal nichts von einem Etwas wissen und behaupten, was gar kein Gewußtes, Gedachtes oder Begriffenes wäre. Dieser Bedingung aller Speculation kann und soll man sich auch gar nicht entziehen wollen. „Wir sind in unseren Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge" *). Wüßten wir wirklich gar nichts von etwas Jenseitigem, einem Ansich der Dinge, so setzten wir es auch gar nicht voraus und könnten es nicht einmal negativ bestimmen. Sobald wir aber dieses Ansich wieder als ein Füruns, als an sich identisch mit unserem Begriffe betrachten, heben wir seinen wahren Begriff selbst auf. Das also, was wir darunter meinen, ist gar nicht zu verwechseln mit Begriff, und sein Begriff ist eben der, daß es das Andere jedes subjectiven Begriffs von einer thatsächlichen Denkthätigkeit ist. Wir haben also einen Begriff von dem Realen, Seienden, sollen aber diesen *unseren* Begriff, d. h. die Art und Weise, *wie* sich das gemeinte Object in unserem Geiste gestaltet, nicht mit diesem Object selbst verwechseln.

Der Begriff des Seins ist nun bekanntlich der allerabstracteste und leerste; deßwegen kann auch Herbart mit gutem Grunde läugnen, daß in demselben irgend ein Merkmal von einem seienden Dinge, irgend ein Was, eine unmittelbare Bestimmtheit angetroffen werde; eben deßwegen sei auch durch ihn nichts vom Gegenstande zu prädiciren; man müsse nur den Begriff richtig und rein denken, so werde man auch finden, daß in ihm nichts, d. h. keine Qualität, kein Was, sondern daß er selbst vielmehr von dem Was oder Quale ausgesagt werde.

Woher und wie kommt nun aber ein solches Was zu dem Sein hinzu, das dieser Begriff gebieterisch fordert, sobald er überhaupt irgend in Anwendung kommen soll? Dieses Was läßt sich (nach Herbart) nicht aus dem leeren Begriffe des Seins selbst entwickeln, herausanalysiren, sondern es wird von ihm postulirt, es kommt ihm anderswoher zu, es muß ihm *gegeben*, und zwar *unmittelbar* gegeben werden. Das Was ist in der Empfindung unmittelbar gegeben; es ist das Thatsächliche, und a priori wäre nicht einmal im Allgemeinen zu beweisen, daß überhaupt etwas sein müsse, wenn nicht schon unmittelbar etwas gegeben wäre; noch viel weniger kann a priori bestimmt werden, wie viel gegeben und wie das Viele an sich beschaffen sein müsse u. s. f. Das in der Empfindung

*) Einleitung in die Philosophie, §. 114.

gegebene Mannigfaltige nöthigt unmittelbar und zuerst zu Positionen, die aber freilich bei genauerer Betrachtung oft wieder zurückgenommen werden müssen. Man gewann, wie erwähnt, auf dem Wege durch die niedere und höhere Skepsis vorerst das allgemeine Resultat: gesetzt müsse werden; sodann fragte sich: wie muß gesetzt werden? und daraus folgt denn, daß das Was, welches gesetzt wird, nicht so beschaffen sein und gedacht werden könne, daß es der Art und Weise der Setzung widerstreite, und dadurch das Denken mit sich selbst in Widerspruch bringe, die Setzung selbst ganz oder zum Theil wieder aufhebe. Dabei bleibt die besondere Qualität des Seienden an sich immerfort unbekannt; denn dadurch, daß es ein Gesetztes, Positives ist, ist eben noch gar nichts (Bestimmtes) von demselben erkannt; wie es an sich sei, können wir gar nicht wissen; nur daß mannigfaltige und viele Reale zu setzen seien, ist aus der Mannigfaltigkeit des Scheines deducirbar, folgt aus dieser Mannigfachheit der Erscheinungen einerseits und der Einfachheit des an sich seienden Realen anderseits; denn einerlei Reales könnte nicht verschiedenen Schein geben; verschiedenes Reale aber in verschiedenen Verbindungen wird auch verschieden erscheinen.

Gehen wir der Erscheinung vorerst ein Stück auf diesem Wege nach, so weit es in der Kürze geschehen kann. Das unbefangene und unerfahrene Subject setzt anfangs Vieles, was es später wieder zurücknehmen muß, ja es setzt Alles, was und wie es ihm erscheint, als real voraus. Vieles aber erweist sich bei näherer Erwägung nur als ein Anschein, und diesen muß das Subject, als seine Vorstellung, auf sich nehmen; dieser ist subjectiv in ihm; nur das, was nicht blos Schein ist, ist und ist wirklich, nur das kann gegeben sein. Die Position ging also hier zuerst auf das unmittelbar Empfundene (Psychol. §. 141); Roth, Blau, Süß u. s. w. war das Positive. Dieses aber wird durch die Reflexion gar bald zu Eigenschaften, Inhärenzen herabgesetzt, und die Dinge, denen sie inhäriren, gelten nun für das zu Setzende und wahrhaft Seiende. Aber auch dabei bleibt es nicht; man bemerkt, daß die Dinge Aggregatzustände von mehreren Realen sind, und die Elemente werden nun als Seiendes betrachtet. „So wandert der Begriff des Seins, er zieht sich immer tiefer hinter das sinnlich Gegebene zurück, und immer weiter wird der Weg von diesem Gegebenen bis zu dem Realen, wovon es getragen, woraus es erklärt wird. Aber der Begriff des Seins muß für jede Bildungsstufe der Erkenntniß sich doch irgendwo befinden, weil sonst Alles als nichts vorgestellt würde." Es findet sich zuletzt, daß die Position auf das absolut Einfache, was zwar den Empfindungen zum

Grunde liegt, aber nicht als solches, sondern vielmehr als ein Gewebe von mannigfachen Verbindungen und Verschmelzungen wahrgenommen wird, zurückkommt, und bei diesem Einfachen allein wird jenes Setzen, welches skeptisch negirt worden war, zuversichtlich wiederholt.

Auf die Frage: warum verharren wir nicht bei dem Ausspruche der Skepsis? ist zu antworten: weil das Denken ein für alle Mal nicht im Widerspruche mit sich selbst verharren kann; der hier obwaltende Widerspruch aber liegt eben darin, daß im Denken der nothwendige Begriff des Seins mit den eben so nothwendigen und nicht zu beseitigenden Abstractionen aus der unmittelbaren Erfahrung in Widerstreit geräth. Sei es, daß diese Wirklichkeit der Erfahrung zunächst nur die Wirklichkeit eines Erscheinens ist; der wirkliche Schein nöthigt uns schon, sobald er als bloßer Schein erkannt wird, zum Setzen eines Realen, da eben der Schein Dasjenige ist, was nicht für sich allein, sondern nur mit Wesentlichem und durch solches existiren kann. Hätten wir dagegen an allem Gegebenen der Materie und der Form nach (denn nicht blos einfache Empfindungen, sondern auch die Verknüpfungen derselben sind gegeben), hätten wir an dem Gegebenen, so wie es sich giebt, ein widerspruchsloses, harmonisches Ganzes, so wäre unser Denken einverstanden mit der Erfahrung, und es wäre gar keine Läuterung der allgemeinen Erfahrungsbegriffe (jener Summen von Erfahrungen, die wir im Bewußtsein zusammenfassen) nöthig. Allein diese Erfahrungsbegriffe, so wie sie auf psychologischem Wege zustande kommen, sind selbst voll Widersprüche, so daß wir einerseits zwar, ohne den größten aller Widersprüche zu begehen, nicht alles Sein aufheben, anderseits aber auch nicht, ohne viele partielle Widersprüche zuzulassen, die einzelnen Erfahrungsbegriffe so behalten können, wie wir sie psychologisch vorfinden: auf diesem Widerstreite und der daraus folgenden Bearbeitung der Begriffe beruht also die Nothwendigkeit der Metaphysik.

Verschaffen wir uns jedoch, ehe wir specieller in diese eingehen, einen Ueberblick über die Anordnung des Systems im Allgemeinen; die Einsicht in die Architektonik und den Zusammenhang dieses Systems, welches in dieser Hinsicht von den früheren, so wie von späteren, namentlich auch von dem Hegel'schen wesentlich abweicht, wird dann sogleich auch auf die Methode oder Methoden dieses Philosophirens das nöthige Licht werfen. Während bei Hegel in der Logik, Natur- und Geistesphilosophie eine durch ein einziges Formal- und Realprincip gebundene, durch *eine* sich rhythmisch gleichmäßig wiederholende durchgreifende Methode bedingte Dreitheiligkeit des Systems auftritt, finden wir eine solche Triplicität

allerdings auch bei Herbart, aber, abgesehen von vielem Anderen, schon dadurch ganz verschiedene, daß hier die drei Haupttheile, die Logik, Metaphysik und Aesthetik, weder durch ein gemeinsames Real- oder Formalprincip verbunden sind, noch eine allgemeine Fundamentallehre, die ein solches Grundprincip enthielte und erörterte, über sich anerkennen. Diese Unableitbarkeit der drei philosophischen Hauptwissenschaften auseinander soll als „Thatsache des Bewußtseins“ anerkannt werden, freilich nicht unmittelber, aber doch so fern sich im Verlaufe der Untersuchung die Selbstständigkeit der Principien als innere Empirie, als gegeben, kritisch herausstellt. Was Herbart als „Einleitung“ seiner Philosophie vorausschickt und die Anhänger mit Hegel's Phänomenologie in Parallele stellen, ist ebenso wenig, wie diese, ein seinem Inhalte nach selbstständiger und von dem Inhalte des übrigen Systems wesentlich verschiedener, im Organismus des Ganzen gegründeter Theil des Systems, eine Fundamentalphilosophie, die den übrigen zu absoluter Begründung dienen sollte und könnte, sondern hat nur einen didaktisch-propädeutischen Zweck für die Vorbereitung des philosophirenden Subjects.

Der Aesthetik, unter welcher Herbart die praktische Philosophie versteht, wird, so weit sie in unseren Gesichtskreis fällt, später noch gedacht werden. Die Logik können wir im Wesentlichen als bekannt voraussetzen und erinnern nur, daß Herbart insbesondere darauf aufmerksam macht, daß sie sich zwar mit Vorstellungen, aber nicht mit dem Act des Vorstellens, also auch nicht mit der psychologischen Entstehung derselben, sondern nur mit den fertigen, bereits fixirten oder vollzogenen Begriffen beschäftigt. Eben so wenig bekümmert sie sich um die Dinge oder Gegenstände, welche diesen Begriffen in der Wirklichkeit entsprechen mögen. Das, womit sie es zu thun hat, sind lediglich die Verhältnisse, welche die Begriffe unter sich bilden, indem sie theils einander ausschließen, theils sich in einander wiederfinden. Jeden Begriff kann man nur einmal haben, aber er kann in verschiedenen Verbindungen auf verschiedene Weise, d. i. als Merkmal vorkommen; verschmolzen mit anderen kann er dann selbst als ein anderer erscheinen; aber die Elemente oder Begriffe, woraus solche Verbindungen zusammengesetzt werden, werden immer als vorhanden und fertig vorausgesetzt. Die Logik kann schon deßhalb nicht alle Probleme der Metaphysik lösen, und man darf sie nicht als ein Organon für die Philosophie überhaupt betrachten, weil sie nur eine atomistische Synthesis von Begriffen gestattet; sie zeigt nur, was sich zusammensetzen läßt und was nicht; sie zeigt aber weder eine ursprüngliche Einheit und Verschmolzenheit, noch hat sie irgend ein Interesse, das

Viele und Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden, ein Interesse, welches die Philosophie anderswoher nimmt. Die Logik verbietet nur das Unmögliche im Denken, ohne zur Combination des Möglichen anzutreiben; nur ihr Veto muß respectirt werden, sie kann aber nicht selbst positiv etwas schaffen; sie erlaubt oder verbietet blos, fordert aber nicht gewisse Verbindungen, diese müssen schon gegeben sein, wenn solche Forderungen vorausbegründet sein sollen. Eine ursprüngliche Genesis oder Setzung liegt gar nicht im Bereiche der Logik. Es ist also mit derselben so beschaffen, wie wir später auch bei der Dialektik sehen werden, daß nur dann etwas als nothwendig erscheint, wenn es die Voraussetzung oder Bedingung eines bereits Gesetzten ist, so daß dieses selbst nicht sein und gedacht werden könnte, ohne jenes, und daher, wie Herbart sagt, an dem Vorauszusetzenden einen nothwendigen Ergänzungsbegriff hat; z. B. wenn Schein da ist, so muß auch ein erscheinendes Wesen da sein, wenn Passivität auch Activität u. s. w.

In Bezug auf die Metaphysik, die wir vorzüglich in's Auge fassen, ist zu erinnern, daß diese Benennung in einem weiteren und in einem engeren Sinne genommen wird; im weiteren umfaßt sie 1) die allgemeine und 2) die besondere Metaphysik; jene nimmt den Platz der vormaligen Ontologie ein (enthält aber selbst wieder einen Abschnitt, der speciell Ontologie heißt) und bereitet die Grundbegriffe für die angewandte Metaphysik vor, welche ihrerseits in Psychologie, Naturphilosophie (anstatt der Kosmologie) und Religionslehre zerfällt. Im engeren Sinne dagegen bedeutet Metaphysik so viel als jene allgemeine oder eigentliche, in welcher Bedeutung wir auch hier dieses Wort vorzugsweise nehmen werden.

Um uns aber von dem Gedankengange, welchen dieselbe nimmt, und von der Methode eine genügende Einsicht zu verschaffen, müssen wir uns noch einmal vorläufig an den psychologischen Gang erinnern, welchen das natürliche Bewußtsein unwillkürlich zu nehmen pflegt. Von Empfindungen, empirisch gegebenen Bestimmungen geht es aus, es verarbeitet dieselben zu Vorstellungen und diese zu allgemeinen oder Collectiv-Begriffen, unter welchen es, vom Besonderen abstrahirend, das Gemeinsame der verschiedenen Erscheinungen zusammenfaßt. Solche Begriffe aber haben blos die Bedeutung von Abbreviaturen der Erfahrung und nur in so fern Sinn und Geltung, als sie für Zeichen des gegebenen Mannigfaltigen genommen werden, und man dabei an das empirisch gegebene Einzelne denkt, was in jenen generellen Begriffen schematisch zusammengefaßt worden ist. Es kommt darauf an, daß jenes Einzelne

wirklich da und in der Empfindung (inneren und äußeren Erfahrung) wirklich gegeben war; sonst hätten auch diese generellen oder collectiven Begriffe nichts, worauf sie sich bezögen, sie wären sonst nur Schemen, von Schemen abgezogen, und mithin für die Erkenntniß des Wirklichen völlig unbrauchbar. Man muß sich also in Acht nehmen, solche allgemeine Begriffe hier einzumischen, welche vielleicht nur Fictionen oder Hypothesen einer gewissen gangbaren Philosophie sind, z. B. die sogenannten verschiedenen Seelenvermögen; ferner auch solche Begriffe, die sich lediglich auf logische Gedankenverhältnisse beziehen: Möglichkeit, Denkbarkeit u. s. f., oder endlich solche, die sich auf die Objectivität der Welt beziehen sollen, aber so abstract sind, daß sie gar keinen Anknüpfungspunct mehr für das Gegebene darbieten, z. B. das Nichts, die Unendlichkeit und selbst das Sein, das Werden u. s. f. Allerdings aber hat die Metaphysik allgemeine und in diesem Sinne abstracte Begriffe nöthig; denn da sie erklärend in die unendliche Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen eindringen soll, so würden ihr sich eben so viele Probleme darbieten, als es Erfahrungsgegenstände gibt, ihr Geschäft somit ein endloses sein, wenn sie nicht dieses Gegebene in allgemeine Classen zusammenfassen wollte.

Solche allgemeine Rubriken oder Begriffe nun sind vorzugsweise diese drei: Ding, Materie und Ich. Und zwar muß das Ding selbst wieder unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden; denn es erscheint erstlich als eine zusammengesetzte Einheit von mehreren Merkmalen oder Eigenschaften, und sodann als veränderlich. Die Materie würde auch mit unter den Begriff des Dinges fallen, und eben so auch das Ich, wenn sich an ersterer nicht das eigenthümliche Merkmal einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und an letzterem nicht das eben so eigenthümliche Phänomen des Selbstbewußtseins darböte; insbesondere ist es das letztere, welches die Welt der unmittelbaren inneren Erfahrung ganz allein eröffnet, von welcher aus nun wieder Schlüsse auf das innere Verhalten der uns schlechthin äußerlichen Naturgegenstände allerdings — aber nur mit der größten Vorsicht und nicht ohne nothwendigen Grund — erlaubt sind.

So weit ist nun das Denken ohne Anstoß gekommen; nun aber zeigen sich ihm bei näherer Betrachtung sogleich unerwartete Schwierigkeiten; es stößt in seinen Hauptbegriffen, die auf alles Wirkliche anwendbar sein sollen, im Dinge, in der Materie, im Ich, auf Widersprüche. Als seiend sollen sie schon wegen ihres Ursprungs aus der Gegebenheit und wegen ihrer Beziehung auf dieselbe gesetzt werden, diese Setzung aber,

ihr Sein, geräth sogleich mit der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit in Widerstreit, welche diese Begriffe zugleich in sich schließen. Diese Begriffe sind gegeben, denn sie sind von den wirklichen Erscheinungen abgezogen, man kann sie nicht aufgeben, da wir die Wirklichkeit nicht hinwegläugnen können, auf die sie sich beziehen; anderseits können wir aber auch von dem Begriffe des Realen, wie es an sich gedacht werden muß, einfach, rein positiv, untheilbar u. s. f., durchaus nichts nachgeben, ohne die Realität selbst sogleich aufzuheben.

Wie nun beides zu vereinigen, der Widerspruch zu heben, das Gegebene denkbar und das Denkbare zu dem Gegebenen passend zu machen sei, das ist die Aufgabe der Metaphysik und zwar in ihrem ersten Abschnitte, der Ontologie, in Bezug auf das in sich mannigfaltige und sich verändernde Ding überhaupt; im zweiten, der Synechologie, in Bezug auf die Materie oder die Erscheinung des Realen in Raum, Zeit und Bewegung, und drittens in Bezug auf diejenigen eigenthümlichen Erscheinungen, die sich unmittelbar im Bewußtsein selbst, im Ich, ergeben: Eidolologie. Ist nun, wie oben gezeigt wurde, 1) die Forschung von dem Gegebenen aus zur Anerkennung der Widersprüche gelangt, die in dem Gegebenen (oder dessen Sammelbegriffen) liegen, so hat sie alle diese Begriffe als eben so viele gegebene verschiedene Probleme zu betrachten, und dieser Betrachtung die besondere Methode abzugewinnen, wie die Widersprüche, jedem Probleme gemäß, zu lösen sein werden. So fern nun der Widerspruch, so vielgestaltig er auch auftreten mag, doch dies Gemeinsame an sich hat, daß ein Conflict des Seins (der inneren Einheit des realen Wesens) und der Mannigfaltigkeit der Erscheinung in einem scheinbar einfachen Begriffe eintritt, so werden sich auch diese hierbei anzuwendenden Methoden auf eine gemeinschaftliche Formel zurückführen lassen, welche Herbart die „Methode der Beziehungen" nennt. Die Methode der Beziehungen geht also auf das Grundproblem aller Theorie und Speculation überhaupt. 2) Dieser Methode unterworfen, verharren allerdings die Grudbegriffe der Metaphysik nicht in derselben Gestalt, mit welcher sie in dieselbe eingingen; es eröffnet sich ein Einblick hinter alle Erfahrung und Erscheinung in das der Erscheinung zum Grunde liegende Verhältniß des Realen, oder (wie sich sogleich zeigen wird) der vielen Realen unter sich, ein Verhältniß, welches, obschon mit sinnlichen Augen nicht wahrnehmbar, doch von der Art ist, daß die empirische Erscheinung vollkommen daraus erklärt werden kann. Denn hat sich nun solchergestalt die Forschung in jenes Gebiet verstiegen, so muß sie auch 3) wieder dafür sorgen, daß die dort gewonnenen Erkenntnisse

als denkbare, widerspruchsfreie Principien für die weitere Erklärung des Gegebenen gebraucht, d. h. in ihnen, als den Principien, die Möglichkeit nachgewiesen werde, für eine weiter vorzunehmende Ableitung der allgemeinen Gesetze und Beziehungen, aus welchen das Gegebene erklärt werden, mit welchen man also an die Welt der Erscheinungen wieder herankommen kann. Indem nun auf diese Weise die Gesammtuntersuchung von dem Gegebenen ausgeht, und nach einem Aufschwung in das Uebersinnliche wieder herab zum Gegebenen zurückgeht, beschreibt sie, wie Herbart sagt, einen Bogen, dessen aufsteigender Theil aber andere Methoden erfordert, als der absteigende; denn von einer logischen Analysis der gegebenen Begriffe ging sie aus; weiter getrieben durch den Widerspruch, langte sie bei der Methode der Beziehungen an, in welcher sich Analysis und Synthesis die Hand bieten; und durch eine construirende Synthesis senkt sie sich wieder herab, dem Gegebenen entgegen, um in den Theilen der angewandten Metaphysik, der Naturphilosophie und Psychologie, ihre gewonnenen Formalprincipien gelten zu machen.

Die Methode der Beziehungen, sagte ich vorhin, gehe recht eigentlich auf das Grundproblem aller Metaphysik, nämlich auf die Aufhebung des Widerspruchs, der überhaupt darin liegt, daß ein Wesen sich in mannigfache Unterschiede auseinanderlegen und doch dabei eines und dasselbe bleiben soll; es ist das Problem der neueren Identitätsphilosophie, das, wie wir sehen werden, als die Identität des Identischen und Nichtidentischen ausgesprochen worden ist; die Methode der Beziehungen löst es aber auf ganz andere Weise, indem sie es als einen reinen Widerspruch behandelt. Dieser Widerspruch liegt 1) in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen — das Problem der Inhärenz: das Gold ist schwer, gelb, schmelzbar u. s. w.; alle diese verschiedenen Merkmale sind Eins: das Ding, welches wir Gold nennen. Keines dieser Merkmale für sich allein ist Gold; aber nähme man auch nur eines der wesentlichsten hinweg, so machten die übrigen kein Gold mehr aus, und nähme man sie alle hinweg, so bliebe nicht das Gold als der Stoff, es bliebe gar nichts übrig; die vielen Merkmale also sind und sind zusammen nur Eines, das Ding; dieses ist also eine Einheit, die eine Vielheit ist — ein Gedanke, der sich selbst widerspricht.

Auffallender noch zeigt sich derselbe Widerspruch im Begriff des veränderlichen Dinges (der Causalität). Ein Ding, das sich verändert, gilt nach der Veränderung immer noch für dasselbe Ding, welches vor der Veränderung da war; hätte es sich ganz verwandelt, so

hätte es sich in der That nicht verändert, es wäre vielmehr ein ganz anderes Ding an seine Stelle getreten. Was sich verändern soll, muß wesentlich dasselbe bleiben und doch auch nicht dasselbe bleiben. Dies fällt selbst dem blödesten Verstande auf, und es ist zu fragen: wie hat man sich so etwas zu denken? d. h. wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Der Begriff der Materie ferner, die hier blos als das raumerfüllende Solidum in Betracht kommt, schließt ebenfalls einen Widerspruch in sich, indem sie, als ein bestimmtes räumliches Quantum, nothwendig aus einfachen, nicht weiter zu theilenden, unendlich kleinen Theilchen bestehen zu müssen scheint, welche Theilchen doch, eben deßhalb, weil sie zusammengenommen den Raum erfüllen sollen, jedes für sich auch raumerfüllend, mithin weiter theilbar und nicht einfach sein könnte.

Nicht minder endlich ist es das Ich, welches nicht geringeren Schwierigkeiten unterliegt, wie die übrigen Probleme. Das nämlich, was jeder unter seinem Ich versteht, ist hier nicht der ganze Complex von zum Theil äußerlichen und persönlichen Bestimmungen, sondern der tiefste, innerste Punct seines Selbstbewußtseins, in so fern es sich selbst als das sich immer gleich Bleibende, Identische in einer Mannigfaltigkeit und im Wechsel von vorübergehenden Zuständen weiß. Das Ich also soll sein das Einfache in einer Vielfältigkeit von Bestimmungen, und das Beharrliche in rastloser Veränderung; ein Widerspruch, welcher es sogleich unter die beiden ersten der obigen Probleme fallen läßt; nur daß hier noch die Eigenthümlichkeit hinzukommt, daß dieses Problem nicht wie die vorigen in die äußere, sondern lediglich in die innere Erfahrung fällt, und daß, indem das Selbstbewußtsein nach einem Realen in sich, nach seinem eigentlichen Selbst, sucht, welches das Wissende sein soll im Gegensatze zum Gewußten, es kein solches reines Subject findet, sondern in jedwedem solchen Subject vielmehr wieder nur ein Object, ein Gewußtes, haben würde. Es ist die Idee des absoluten Subject-Objects, welche hier besonders im Gegensatze zu Fichte's Idealismus zur Sprache kommt und uns später noch vielfach beschäftigen wird.

Ist nun durch diese allgemeinen Andeutungen vor der Hand so viel erreicht, daß man einsieht, es seien allerdings in den allerwichtigsten Grundbegriffen der Metaphysik Widersprüche vorhanden, in denen das Denken nicht stecken bleiben könne, so ist das Nächste, sich nach den Hilfsmitteln umzusehen, welche die Methode darbietet, um dieselben aufzu-

lösen, ohne doch dabei die Begriffe selbst zu zerstören oder zu verfälschen. Denn dies darf eben so wenig geschehen, als anderseits das Denken sich selbst widerstreiten, oder gar der Widerspruch, so wie er ist, (mit Hegel) zur Natur der Dinge gemacht werden darf. Der Widerspruch, der das Denken zum Weitergehen antreibt und eigentlich allein die Triebfeder der Metaphysik ist, würde, sollte er festgehalten werden, das Denken vielmehr paralysiren; er ist das „logische Ungeheuer", welches alles Denken verschlingt; der Widerspruch besagt schlechthin das **Unmögliche**.

Fünfte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Durch die sinnliche Wahrnehmung wird zwar wohl jedes Ding, das für ein äußerlich abgegrenztes, für sich seiendes, also für eine Einheit gilt, in sich zugleich als eine Mannigfaltigkeit von Prädicaten vorgestellt; ob aber diese verschiedenen Prädicate wieder auf verschiedene Elemente, reale Grundbestandtheile, die sich in dem einen Dinge zu einem Aggregat gestalten, oder ob sie nur auf eine Mannigfaltigkeit des Scheines bei innerer Einfachheit des Wesens zurückzuführen, oder wie sonst dieses Verhältniß der Einheit und Verschiedenheit zu erklären sei — darüber kann die sinnliche Wahrnehmung eben so wenig als die ihr dienstbare Phantasie entscheiden; genug, die wirklichen Wesen werden zugleich als einige und als mannigfaltige vorgestellt, und dies war eben jener fundamentale Widerspruch, der, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, die Identität des Identischen und Nichtidentischen besagte, oder: a sei zugleich a und auch nicht a; ein Satz, der bekanntlich dem ersten Axiom der formalen Logik gerade zuwiderläuft.

Wenden wir uns nun mit diesem Problem an Herbart, so finden wir die Formel, nach welcher dieser Widerspruch aufzulösen ist, in der schon erwähnten Methode der Beziehungen. Er selbst gibt vorerst (Encycl. S. 302) *) eine populäre Erklärung dieser Denkoperation: „Wenn euch aufgegeben ist, Eins zu setzen, das ihr eben so wenig einfach setzen als wegwerfen könnt, so setzet es vielfach; alsdann aber hütet euch, das Viele zu vereinzeln, denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren; sondern begreift, daß von dem Vielen, sofern es in gegenseitiger Verbindung steht, möglicher Weise etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen ungereimt sein würde.“ Ebendasselbe bezeichnet er

*) Sämmtl. Werke, Bd. II. S. 281.

anderwärts *) mit folgendem Schema: ein widersprechender Begriff (A) enthalte die beiden einander entgegengesetzten Glieder m und n in sich. Das Nächste, wozu uns gegebene Widersprüche treiben würden, wäre ohne Zweifel die Einheit A, die das Entgegengesetzte vereinigen soll und doch nicht kann, zu läugnen, d. i. zu trennen. Aber diese Trennung läuft hier wider die Aufgabe, nämlich die gegebene Erscheinung, und würde einen nothwendigen Begriff ganz aufheben. Diese Einheit also (A) kann nicht getrennt werden. Wir dringen demnach wieder vor und läugnen die Einheit dessen, was hier entgegengesetzt ist; nicht ein m kann dem n gleich sein, sondern man muß statt des einen mehrere setzen; aber wir würden abermals unser Ziel verfehlen, wenn wir jedes dieser m gesondert betrachten wollten; da erneuerte sich nur derselbe Widerspruch bei jedem einzeln. Wir müssen also die mehreren m anders fassen als einzeln, d. h. wir müssen sie zusammenfassen und annehmen: in der Verbindung der m entspringe n, oder, was dasselbe sagt: jedes m nicht einzeln, sondern als zusammen mit den anderen m sei gleich n. — So sieht das unbewaffnete Auge (die sinnliche Wahrnehmung) Doppelsterne, die mit vereintem Lichte leuchten, als einfache. Etwas Falsches sieht eigentlich das Auge nicht; die Erscheinung ist die eines Sternes, sie (jenes A) kann nicht abgeläugnet werden; aber daß das, was man sieht, an sich ein Stern sei (m), das kann geläugnet werden; man unterscheidet durch das Fernrohr (die Methode) zwei (oder mehrere) Sterne, und sieht nun ein, daß der Glanz, der dem unbewaffneten Auge leuchtet, nur das Resultat von dem Zusammensein mehrerer Sterne ist; denn wären diese von einander entfernt (würden sie als gesondert gesetzt), so würde der Glanz nicht der eine und überhaupt nicht ein solcher sein, wie er ist.

Man sieht, in welchem Sinne hier Analysis und Synthesis sich begegnen (Metaph. §. 182). Es wird durch Analysis des widersprechenden Begriffs eine Zwei- oder Mehrheit der (realen) Bestandtheile gefunden; diese wird festgehalten; die Einheit aber, als welche sie der Erfahrungsbegriff ursprünglich erscheinen ließ, ist nun nicht mehr Einheit des Wesens, sondern des Erscheinens oder Scheines, ein Insich- oder Ineinander-Scheinen, d. h. zwar wohl ein wirkliches Geschehen, aber an sich kein anderswerdendes, sich veränderndes, differenzirendes Wesen. Aus der Verbindung oder Verschmelzung, in welcher gewisse einfache Begriffe mit einander gegeben sind, wird eine Bedingung:

*) Hauptpuncte I. Psychol. Bd. I. S. 128. Metaph. Bd. II. S. 50 fg. (Sämmtl. Werke Bd. III. S. 8. Bd. V. S. 302 fg. Bd. IV. S. 48. fg.)

a kann nicht ohne b, b nicht ohne a gesetzt werden; so ist keines von beiden schlechthin zu setzen, sondern jedes wird zur Bedingung des anderen. Diesen speciell geforderten Ergänzungsbegriff hat aber das Denken nicht weit und etwa auf's Gerathewohl außerhalb des ursprünglich gegebenen Begriffs (welcher nur scheinbar einfach, in der That aber ein zusammengesetzter war) und seiner Theile zu suchen, sondern es findet ihn innerhalb der Sphäre desselben in denjenigen Bestandtheilen, zu welchen es durch die Analyse des Begriffs vorher selbst gelangt war.

Auch bei Hegel werden wir auf eine Analysis und Synthesis in der Lösung desselben Problems stoßen; der Unterschied aber ist: Hegel faßt, nachdem die Theilung (Analysis) der Momente des Begriffs geschehen, die getheilten wieder in eine substantielle Einheit zusammen; es kommt sofort nach geschehener Unterscheidung das Bewußtsein hinzu, daß keines von beiden Momenten sich für sich erhalten, sondern daß sie nur zusammen, in und durch einander bestehen können, sich gegenseitig halten und tragen müssen. Bei Herbart ist zwar dasselbe Bewußtsein auch da, bezieht sich aber nur auf die Erscheinung, deren verschiedene Momente ungetrennt durch einander spielen; die substantiellen Einheiten, von welchen diese Erscheinung ausgeht, bleiben aber an sich als besondere, selbstständige Reale (Monaden) hinter der Erscheinung stehen, bedingen sich nicht real, d. h. sie sind nur gleichgiltiger Weise beisammen, beziehen sich nicht nothwendig aufeinander; sie stehen an sich blos in einem Verhältniß, das Bedingen aber findet nicht zwischen ihnen, sondern im betrachtenden Subjecte (also ihnen äußerlich) statt, und in diesem Subjecte (unserem Denken) wird bei aller Einheit der Erscheinung doch die substantielle Einheit des (objectiven) Wesens aufgehoben; jene methodische Trennung war eben dieses Aufheben der wesentlichen Einheit, welche gelöst wurde, indem die mehreren m gesetzt, d. h. jedes für sich als Substanz, für sich seiend, als real gesetzt wurde. Zwar tritt ein Wiedervereinigen ein, aber blos ein Vereinigen der äußerlichen Form nach, keine Einigung des Wesens, blos ein Zusammensein der mehreren Realen in- oder aneinander, dem Orte, nicht der Substanz nach. Die Zusammenfassung also, welche eintritt, ist keine dialektisch nothwendige, in der Einheit der Natur des Realen selbst gegründete, sondern eine von der Erfahrung dem Philosophen abgenöthigte. Nicht die also getrennten und zerlegten Bestandtheile fordern um ihrer selbst willen ihre Wiedervereinigung; diese haben als Reale an sich durchaus kein Bedürfniß, sich in irgend ein Verhältniß zu fügen, denn sie sind selbstständig, unabhäng, ihrem Wesen nach in sich abgeschlossen; nur jener ganze Begriff, kraft seiner Herkunft aus der

Erfahrung, als thatsächlicher Erscheinung, fordert die Wiederzusammenfassung seiner Momente *).

Während man dieser Ansicht von der entgegengesetzten Seite her den Vorwurf machen kann, daß sie alle wesentliche Grundbeziehung in der Wahrheit und Wirklichkeit, alle substantielle Einheit objectiv völlig aufhebe, könnte sie sich gegen die Identitätsphilosophie etwa so vernehmen lassen: deine Momente bestehen eben deßwegen nicht für sich selbst und unabhängig von einander, weil du sie nicht recht, d. h. gar nicht als wirklich und objectiv seiend, gesetzt hast. Wolltest du durch diese deine Denkprocedur das wahrhaft und wirklich Seiende denken und erkennen, so mußtest du dein Gedachtes, die Momente, eben als seiend, setzen, d. h. als unabhängig von deinem und jedem Denken überhaupt und als unabhängig unter einander selbst; sonst hast du eben weiter nichts gesetzt, als Gedanken; du hast Gedanken als solche, nicht aber als Symbole für das Seiende gesetzt; du hast, mit einem Worte, das Sein gar nicht gedacht. Hättest du, was du wolltest (und du wolltest das Seiende erkennen) gedacht, so hättest du die Momente auch seiend gesetzt und durftest nun, wolltest du anders denselben Gedanken nicht völlig wieder auslöschen, dieses Gesetzte nicht wieder in die Einheit des Wesens zurücknehmen, denn dieses Zurücknehmen ist nichts Anderes, als das Sein wieder aufheben. Du sagst, du kannst sie nicht als für sich seiend setzen um ihres Inhalts willen, und doch ist eben dieser Inhalt (die Art des Seins oder Gesetztseins) nur deßwegen ein solcher, weil du ihn so gesetzt hast; vollziehe die Setzung wahrhaft, wie du mußt, wenn du überhaupt an das Wirkliche herankommen willst, und du wirst sehen, wie vortrefflich dann Alles nicht nur für sich stehen bleibt, sondern auch in eine Verbindung gebracht werden kann, die den von dir vermißten Realgrund vollkommen ersetzt, oder doch wenigstens hinreicht, die substantielle Beziehung, dem Vorhandenen gemäß, auch in den Dingen auf eine Art nachzuweisen, welche den logischen Gesetzen nicht offenbar Hohn spricht, anstatt daß du immer nur Gedachtes als Gedanke setzest, somit immer nur subjectiv in der absolut flüssigen Sphäre des Thuns oder absoluten Denkens eingeschlossen bleibst, und deine Wirklichkeiten keine Wirklichkeiten für sich, keine Natur, sondern nur ein idealistisches und formal subjectives Gedankengespinnst sind. Noch viel weniger vermagst du aus der Substanz der Wesen, die du wenigstens primitiv als indifferent und einfach voraussetzen mußt, die ganze Mannigfaltigkeit der

*) Metaph., Bd. II. S. 49, 50. (Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 47.)

Veränderungen und Erscheinungen auf wissenschaftlich statthafte Weise zu entwickeln, da im Einfachen und sich selbst Gleichen kein zureichender Grund für solche Mannigfaltigkeit liegt.

Ich weiß nicht, m. h. H., in wie fern ein Herbartianer mit dieser ihm in den Mund gelegten Apostrophe zufrieden sein möchte oder nicht. Noch viel weniger ist meine Meinung, daß die Identitätsphilosophie ihrerseits gegen einen solchen Einwurf sofort verstummen werde; wir haben sie vielmehr noch gar nicht gehört und können deßhalb auch nicht im Voraus aburtheilen. Das Vorstehende soll nur dazu dienen, auf die schwierigen und vielleicht widersprechenden Puncte aufmerksam zu machen, um dadurch das Verständniß und Interesse zu fördern, ohne das Urtheil auf irgend eine Weise vorgreiflich leiten und befangen zu wollen.

Nachdem wir dies nun in Bezug auf die Grundlage des vorliegenden Systems mit einer für unsere Zwecke genügenden Ausführlichkeit angestrebt haben, sei es erlaubt, aus dem eigentlichen Inhalte desselben nur noch so viel hervorzuheben, als nöthig ist, um eine Einsicht oder wenigstens eine Anschauung von der Art und Weise zu gewinnen, wie Herbart von jener Grundlage aus zur Erklärung des Gegebenen herankomme.

Auf diesem Wege begegnet uns aber vorerst noch ein gewisses Hilfsmittel der Methode, welches bei der scheinbaren Unmöglichkeit, daß ein und dasselbe Reale, obschon in verschiedener Verbindung mit anderen Realen, doch unbeschadet seiner Einfachheit und wesentlichen Unveränderlichkeit, selbst als ein anderes erscheinen könne, von der größten Wichtigkeit sein muß. Dieses Hilfsmittel aber besteht in den sogenannten zufälligen Ansichten. Dieser Ausdruck, mit welchem nicht etwa überhaupt zufällige oder glückliche Einfälle in die Wissenschaft eingeführt werden sollen, heißt in Bezug auf obiges Problem so viel: ein und derselbe Begriff kann oft, ohne daß das Geringste an seinem Wesen geändert wird, in sehr verschiedenen Beziehungen zu anderen Begriffen betrachtet werden; so kann z. B. die gerade Linie gedacht werden bald als Tangente, bald als Radius eines Kreises, ohne daß sie deßhalb aufhörte, eine und dieselbe gerade Linie zu sein. Ein Ton kann als Tertie, Quinte, Septime, Octave (von anderen Tönen), als harmonisch oder disharmonisch betrachtet werden, ohne daß er aufhörte, ein und derselbe Ton zu sein. Tangente und Radius sind zwar verschiedene Begriffe, wenn man jeden für sich betrachtet, sie fließen aber in einem zusammen, wenn man sie als in dem höheren gemeinschaftlichen enthalten denkt. Für diesen höheren, den der geraden Linie, ist es nicht wesentlich, in diesen oder jenen Ver-

bindungen zu stehen, in welchen sie Radius oder Tangente ist, sondern blos zufällig; es sind dies blos in unseren Augen Merkmale von ihr und können also füglich zufällige Ansichten genannt werden. In der Mathematik ist dieses Hilfsmittel allgemein im Gebrauche, so daß viele Probleme ohne dasselbe gar nicht zu lösen sein würden; und auch auf metaphysische Begriffsconstructionen läßt sich eine analoge Anwendung desselben machen, wenn die gegebenen Probleme selbst darauf hinweisen.

Wenden wir uns nun wieder zurück zu diesen Problemen selbst, und zwar zuerst an die der Ontologie, nämlich das Ding mit verschiedenen Merkmalen (Verhältniß der Substantialität und Inhärenz) und an das sich verändernde Ding (Verhältniß der Causalität und Dependenz), so entsteht zunächst die Frage: Wofür werden wir jedes besondere und scheinbar einfache Ding zu halten haben? Wie wird es als an sich beschaffen zu denken sein? — Als ein Complex oder Aggregat von vielen einfachen Realen oder Monaden, die in eine mehr oder weniger constante Verbindung unter sich getreten sind, so daß ihre Gruppirung, erfahrungsmäßig wiederkehrend, von uns für ein Ding gehalten wird. Gleichwie also Herschel mit künstlich geschärftem Blicke mehrere Lichtflecken, die das bloße Auge für einfache Sterne hält, als Doppelsterne oder ganze Sternhaufen erkannt hat, so entdeckt hier Herbart in dem einen Dinge ganze Haufen einfacher Substanzen oder Monaden.

Doch wir haben uns hier des Ausdrucks Substanzen bedient, weil er uns nach den vorhergegangenen Betrachtungen für das Ansichseiende der geläufigste war. Herbart enthält sich dieses Ausdrucks in dieser Verbindung und benennt seine Monaden nur Reale, sich jenen Ausdruck aufsparend für ein Verhältniß, welches wir erst noch näher zu beleuchten haben. Ja wir müssen bei dieser Gelegenheit zugleich auch gestehen, daß selbst der Ausdruck Monaden von Herbart vermieden wird, vielleicht weil er zu sehr an die Leibnitzischen erinnert, welche von den seinigen allerdings verschieden sind, vielleicht auch, weil Monaden jetzt öfters mit Moleculen gleichbedeutend gebraucht wird, welche ebenfalls etwas Anderes sind; und am allerwenigsten würde sich Herbart gefallen lassen, seine Reale mit dem Ausdruck Atome, sein System mit dem Namen einer Atomistik oder Corpuscularphilosophie belegt zu sehen; denn gerade von Materialität und Körperlichkeit sind seine einfachen Realen himmelweit verschieden. Dieses letzteren Ausdrucks enthalte ich mich, wie billig; eine Monadologie aber, wenn auch in wesentlichen Puncten eine von der Leibnitzischen verschiedene, das System zu nennen, muß der Kürze

wegen wohl erlaubt sein, wie noch mehr aus der Eidolologie einleuchten wird.

Mit Recht aber würde man sich an den oben gebrauchten Ausdruck: Haufen oder Aggregat für den Complex von Monaden, woraus ein einzelnes Ding bestehen soll, stoßen, falls es bei dem Begriffe eines bloßen Aggregats bleiben sollte. Wo Mehreres constant beisammen bleibt, wo, wie wir sahen und noch ferner sehen werden, auch diese Verbindungsformen, weil erfahrungsmäßig gegeben, anerkannt werden müssen und mithin auch auf eine objectiv wirkliche Verbindung hindeuten, da kann dieselbe wohl schwerlich ein bloßes Aggregat genannt werden, was immer nur eine gewisse Zufälligkeit in dem Beisammensein der einzelnen Bestandtheile, eine blos äußerliche Gruppirung ohne inneres und wesentliches Bindemittel ausdrücken würde. Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß die Dinge in der Wirklichkeit als wirklich verbundene Monaden zu denken seien. So wie sie uns verbunden erscheinen, so sind sie es auch, und wo sie uns nicht verbunden erscheinen, wären sie es auch nicht. Allein es kommt hier nicht darauf an, ob die Monaden an sich unter einander überhaupt verbunden sind, sondern wie sie es sind. Das, was wir bei dem bisher festgestellten Begriffe des Dinges noch vermissen, ist nicht das Beisammensein seiner elementarischen Bestandtheile überhaupt, sondern es ist die dynamische und vornehmlich die organische Verbindung, welche wir unter den Theilen oder Gliedern vieler Naturproducte wahrzunehmen und vorauszusetzen zu müssen glauben *). Eine blos äußerliche oder mechanische Verbindung, ein conglomeratähnliches Zusammensein würden wir z. B. den unorganischen, erdigen Körpern allenfalls zusprechen dürfen, aber nicht so den organischen. Dies Letztere aber, der Begriff des Lebens, gehört noch nicht hierher.

In der Ontologie kann obiges Problem allgemeiner nur so gefaßt werden, daß gezeigt wird, in wie fern der einmal festgestellte Begriff des Realen einen gegenseitigen Einfluß des einen Realen auf das andere: mit einem Worte: ein Causalitätsverhältniß anzunehmen und zu bestimmen gestatte, oder nicht. In dem Begriffe des Realen selbst, den

*) Aggregat kann man füglich sagen „in Hinsicht des Vorgestellten, nur nicht in Hinsicht des Vorstellens und seines Mechanismus.“ (Herbart's Psychologie, Bd. II. S. 261.) „Denn die Merkmale (das darf man nie vergessen) werden durch gar kein Band verknüpft, sie werden auch durch gar keine Handlung der Synthesis zusammengefügt, lediglich wegen der Einheit der Seele und wegen der stets gleichzeitigen Auffassung compliciren sich alle Vorstellungen dieser Merkmale zu einem einzigen ungetheilten Actus des Vorstellens, zu einer einzigen Totalkraft.“

wir unverbrüchlich festhalten müssen, fanden wir weiter nichts, als absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit und Quantitäts- oder Raum- und Zeitlosigkeit bei der absoluten Position, welche jede Relativität, Abhängigkeit und Beschränkung des Wesens ausschloß *). Es ist klar, daß von solchen Wesen eben nur gesagt werden kann, daß mehrere beisammen sind; denn das fordert die thatsächliche Erscheinung; nicht aber, warum sie beisammen sind; wenn man den Grund davon nicht etwa außerhalb alles Gegebenen und außerhalb der ganzen Metaphysik suchen will, etwa im praktischen Theile der Philosophie oder im Gebiete des Glaubens. Schon hier muß man sich daran erinnern, daß die Metaphysik nicht berufen ist, eine Kosmogonie zu entwerfen, die ein- für allemal für uns unerreichbar bleibt, sondern nur das Geschäft hat, das Gegebene und seine Formen mit den logischen Denkformen zu versöhnen, d. h. begreiflich zu machen, nicht aber über das Gegebene hinaus in ein uns völlig unzugängliches Gebiet einzudringen. In wie fern jedoch auch hier noch ein weiteres Vordringen möglich ist, wird sich erst später zeigen. Sollte die Metaphysik einen allgemeinen Grund davon a priori aufzeigen, so könnte sie ihn nirgend anders finden, als im Begriffe des Realen selbst. In diesem würde man aber ein solches Bindemittel der Monaden unter sich zu bestimmten Gruppen vergeblich suchen. Das Reale ist das absolut Selbstständige, keines Anderen Bedürftige, keines kann irgendwie einen realen Einfluß auf sich gestatten, denn es ist unveränderlich, und keines kann sich aus demselben Grunde in sich selbst verändern. Anstatt also gewisse Kräfte, Einwirkungen, Activität und Passivität in den Monaden anzunehmen, muß man sich darauf beschränken, zu sagen: weil das Reale in gewissen constanten Gruppen erscheint, so muß es dergleichen Verhältnisse an sich geben; und nun kann man weiter forschen, wie in den wirklichen Verbindungen der Realen dasjenige Verhältniß zu denken sei, welches gewöhnlich als das Verhältniß der Inhärenz aufgefaßt wird. Diese soll aber zugleich als Dependenz erscheinen, d. h. es soll eines der Realen die Ursache sein, welche die anderen an sich knüpft. Nun kann es immanente und transeunte Ursachen geben. Wenn eine Substanz als immanente Ursache (Realgrund) gedacht wird, so ist sie mit ihren Accidenzen oder Merkmalen eins und dasselbe, die Merkmale sind nur ihre

*) Psychologie, II. S. 320. Die Kategorie der Ursache ist blos auf die Veränderungen der Relation nicht auf das Seiende an sich zu beziehen, dort aber auch ein nothwendiges Correlat, indem Veränderung des Zufälligen (der Accidenzen), dergleichen die Veränderung überhaupt ist, nicht ohne Ursache gedacht werden kann.

Gestalt oder Erscheinung, und zwar von ihr selbst gesetzte; die Substanz also, obschon völlig einfach, bewirkte doch, daß und was sie wäre, rein aus sich selbst; sie wäre causa sui, absolutes Werden — ein sich selbst widerstreitender Begriff. Diese Vorstellungsweise ist schon durch obige Untersuchung von dem Dinge und seinen Merkmalen zurückgewiesen. Transeunte Ursachen dagegen sind diejenigen, welche in Einwirkungen eines Dinges in die Sphäre eines andern bestehen und in diesem Veränderungen hervorbringen; es gehören also dazu wenigstens zwei Dinge, und die Wirkung bleibt nicht in dem wirkenden Dinge, sondern geht auf ein anderes über. Auch diese Vorstellung ist hier durchaus nicht an ihrer Stelle; denn reale Einwirkungen von einem Realen auf das andere widersprechen dem Begriffe der absoluten Realität. Eben so wenig könnte man solche Einwirkungen durch Kräfte vermittelt denken, die gleichsam von einem Realen aus und über dasselbe hinaus, wie unsichtbare Arme, in das Wesen oder die Kräfte des anderen eingriffen. Denn abgesehen davon, daß solche Kräfte ohne einen realen Träger wiederum nicht denkbar sind, ergiebt sich auch bei einigem Nachdenken, daß das Wort Kraft überhaupt nichts bedeutet, als die vorausgesetzte, als möglich gedachte Wirkung selbst. Eine Wirkung, suspendirt oder doch erwartet, ist eine mögliche Wirkung, d. h. keine wirkliche, sondern nur denkbare; man giebt ihr eine Ursache, welche aber noch ruht, d. h. wiederum nichts weiter, als man denkt sie, setzt sie in Gedanken, mithin als möglich, und eine solche Ursache nennt man Kraft oder Vermögen; eine Ursache aber, die nicht wirkt, ist ein Widerspruch, Ursache und Wirkung sind correlate Begriffe.

Wenn nun mit diesem Allen nichts gewonnen ist, so fragt sich, wie denn doch in der Gruppe von Monaden, welche zusammengenommen ein Ding ausmachen, eine Monade als die Ursache der Vereinigung gedacht werden könne; denn eine unter den Vielen soll die Rolle der Substanz und des Grundes übernehmen, damit die Form der Einheit des Dinges erklärt werde. Dies ist es eigentlich, worauf es ankommt, und was erklärt werden muß, denn diese Einheit ist eine gegebene Erscheinung. Wir könnten zwar sagen, es solle nicht nur das Beisammensein und Beisammenbleiben, sondern vor allen Dingen das ursprüngliche Zusammenkommen erklärt werden, denn nur durch dieses werde jenes vollkommen aufgehellt. Allein was das Zusammenkommen anlangt, so würde zu einer solchen Erklärung vorausgesetzt: 1) daß die Monaden ursprünglich nicht beisammen gewesen wären, 2) Raum und Zeit, 3) Bewegung — alles Begriffe, mit welchen wir uns bisher noch nicht beschäftigt haben. Die Frage ist also vor der Hand blos auf die

Ursachen der factisch gegebenen Einheit des Dinges zu beschränken. Diese Erscheinung aber wird dadurch hervorgebracht, daß eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge gruppirt sind, die Stelle des vereinigenden Mittelpunctes vertritt. Dieses Reale aber ist, wie gesagt, keineswegs die immanente Ursache der verschiedenen an ihm erscheinenden Merkmale, und diese Merkmale sind nicht bloße Modificationen des einen substantiellen Realen, was dem Begriffe des Realen widersprechen würde; sondern es müssen eben deßhalb viele Reale zusammen angenommen werden, weil das reale Wesen, welches wir Substanz nennen, nicht die Schuld tragen kann, daß in dem Begriffe, den wir erfahrungsmäßig bekommen haben, sich Vielheit und Einheit widersprechen. Die vielen Realen also, die den Merkmalen zum Grunde liegen, sind eben so viele Ursachen eines eben so vielfachen Erscheinens, jede für sich. Nun erscheint aber kein Reales in der gegebenen Verbindung für sich allen (auch könnte ein rein einfaches Reale für sich allein gar nicht zur Erscheinung kommen); sondern als das und so, wie sie erscheinen, erscheinen sie nur in der gegebenen Verbindung, keines allein, sondern eins mit dem anderen. Diese complicirte Erscheinung eines jeden weiset also selbst schon auf ein anderes hin, dieses vielleicht wieder auf ein anderes u. s. f., und nehmen wir nun an, daß eines von diesen vielen eine solche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerseits zuletzt auf dieses eine hinweisen, sich alle wie Radien der Gesammterscheinung in diesem, als dem Mittelpunct, vereinigen, so wird dieses den Vereinigungspunct des vielfachen Scheines abgeben und dadurch die Einheit desselben bewirken, mithin die Stelle der gesuchten Substanz vertreten, während alle übrige die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben und selbst auch hinwiederum durch ihre Stellung die Ursachen sind, daß jene eine als die Substanz erscheint. In diesem Sinne, nämlich nur als auf Verhältnisse bezogen, in denen mehrere Reale zu einander stehen, verknüpft sich mit dem Begriffe der Substantialität zugleich auch Causalität, nicht aber in dem Sinne, wie es die dynamische Philosophie nimmt, wo sich der richtig aufgefaßte Begriff der Substantialität zugleich als Causalität erweisen, und das Causale an die Stelle des Substantiellen und Realen selbst gesetzt werden soll. — So viel in der Kürze, um bemerklich zu machen, wie weit dasjenige, was man etwa für die Substanz eines Dinges erklären möchte, davon entfernt ist, die eine Gesammtursache aller Merkmale und Erscheinungen an einem Dinge zu sein, und zugleich um näher zu bezeichnen, welchen Sinn das Wort Substanz in engerer Bedeutung bei Herbart hat.

Mit den Begriffen von Ursache und Wirkung hängt aber auf's

Genaueste zusammen, der der Veränderung, und es ist demnach noch übrig, das zweite Problem der Ontologie zu lösen, das Ding mit wechselnden Merkmalen. Der Begriff der Veränderung wird vorerst eben so von den ihm anhängenden Widersprüchen zu reinigen sein, wie dies schon mit dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen geschehen ist. Dort sollte das Ding identisch mit den verschiedenen ihm anhangenden Merkmalen sein, hier soll es identisch sein mit den an ihm wechselnden, successiven Merkmalen; es soll sich verändern, und doch soll es in und nach der Veränderung noch dasselbe Ding genannt werden können. Stellt man sich vor, daß das Ding aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, als deren Inbegriff es betrachtet wird, und daß einige dieser Merkmale wechseln, während andere bleiben, auch wohl ganz neue hinzutreten, so kann jenes auf keine Weise als der Inbegriff derselben Merkmale vor und nach der Veränderung betrachtet, also auch auf keine Weise noch dasselbe Ding genannt werden; denn jedes Merkmal hat hier gleichen Anspruch auf Wesentlichkeit, da ja erst alle zusammen das Ding ausmachen.

Nach Herbart kann man sich (wie bereits erwähnt) die Veränderung auf eine dreifache Art denken: entweder aus äußeren Ursachen, oder durch Selbstbestimmung, oder endlich als absolutes Werden. Es ist aber nur die erste Art zuläßig; und nun erräth man leicht, welches die Lösung jenes Problems sein, und welche Ansicht des sich verändernden Dinges daraus hervorgehen werde. Das Ding ist, wie gezeigt worden, nicht ein Reales, sondern ein Complex mehrerer reellen Monaden; einige derselben bleiben, d. h. sind in dem veränderten Dingen noch da nach der Veränderung, wie vorher, nämlich diejenigen, welche die Ursache der sogenannten wesentlichen, d. i. bleibenden Merkmale des Dinges sind; an die Stelle der übrigen sind indessen andere Monaden getreten. Indem also die Ursachen aller Veränderungen in eben so vielen gehenden und kommenden realen Bestandtheilen des Dinges gefunden werden, wird die Meinung, als bringe eine einzige, allen Erscheinungen zum Grunde liegende Substanz alle diese verschiedenen Wirkungen aus und an sich hervor, ändere sich mithin selbst — als durchaus unstatthaft verworfen. Es giebt in diesem Sinne kein inneres Verändern, kein Selbstbestimmen, kein Werden und Leben, kein lebendiges Wesen; die Monaden sind und bleiben an sich unveränderlich; sie werden nicht verschieden ihrer Qualität nach in sich, sondern sie sind eine von der anderen verschieden ursanfänglich, und behaupten jede ihre Qualität ohne irgend einen Wechsel. Die Veränderungen des Dinges, auf welche der gegebene Schein hinweiset,

werden blos durch das verschiedenartige äußerliche Zusammentreten oder Entfernen der Monaden — durch ihr Kommen und Gehen bewirkt, dessen erstes Motiv aber in der Metaphysik eben so wenig erklärt werden kann, als das Zusammen- oder nicht Zusammensein derselben. Nur wenn eine Reihe von Veränderungen in der Natur bereits empirisch beobachtet worden ist, läßt sich in der Physik über ihren ferneren Lauf etwas bestimmen. Die Metaphysik sagt blos: wenn die und die Monaden so und so beisammen sind, so erfolgen die und die Erscheinungen, oder wenn die und die Erscheinungen gegeben sind, so müssen die und die Monaden so und so zusammengetreten sein — und damit hat sie ihr Geschäft, die Erklärung des Gegebenen, vollendet.

Indessen hat sie durch diese Darstellung der Erfahrung noch nicht ganz Genüge gethan; denn diese, so scheint es, zeigt doch nicht blos in den äußeren Verältnissen, sondern auch im Inneren der Substanzen Veränderungen auf. Unser eigenes Ich ist davon Zeuge; was aber von einer einfachen Substanz, dieser unserer Seele, gälte, das würde auch von allen anderen Realen gelten können. Auch kann man sich, wenn das Zusammentreten verschiedener Qualia verschiedene und zwar jedesmal nach den Qualitäten sich richtende Erscheinungen hervorbringt, nicht umhin anzunehmen, daß jedwede Monade die Ursache eines verschiedenen Scheines für andere Monaden werde, und daß diese wiederum denselben Einfluß auf jene haben, daß also mit dem Zusammentritt sich auch, den Qualitäten der anderen gemäß, der innere Zustand jedweder Monade auf gewisse Weise bestimmen und ändern müsse.

Eine wirkliche Veränderung im Inneren einer Monade aber wäre ein Wechsel ihres Wesens, der nach allem Vorhergegangenen gar nicht möglich sein kann; eine solche Veränderung könnte blos scheinbar, nicht wirklich, stattfinden. Es fragt sich also, was bei derselben in jedweder Monade wirklich vorgeht; denn daß etwas vorgehe, lehrt die gegebene Erscheinung, und diese muß erklärt werden.

Es läßt sich aber von dem, was wirklich in der Monade erfolgt, wenn andere, der Qualität nach entgegengesetzte Monaden mit ihr zusammenkommen, vermittelst der zufälligen Ansichten eine solche Vorstellung fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, anderseits doch auch der ursprünglichen Qualität derselben keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das absolut Seiende, die Substanz, ist das durch sich selbst Bestehende, sich selbst Erhaltende; das liegt in seinem Begriffe. Alles, was in ihm vorgehen kann, reducirt sich also auf eine Art — oder eigentlich nur auf ein Analogon — von Thätigkeit, nämlich auf Selbst-

erhaltung. Da nämlich die Monaden an sich qualitativ von einander verschieden sind, so werden sie sich auch verschieden gegen einander verhalten, und indem sich also eine und dieselbe Monade a gegen b anders als gegen c, gegen dieses anders als gegen d, u. s. f. verhält, so verstattet dieses verschiedene und sich nach dem Zusammentritt mit anderen richtende Verhältniß auch verschiedene Ansichten von ihrer eigenen Qualität, obschon dieselbe an sich unwandelbar dieselbe bleibt. Die Selbsterhaltung würde zwar in keinem Falle aufhören, auch wenn eine Monas ganz für sich allein wäre, aber die Art der Selbsterhaltung, das Verhalten derselben wird verschieden sein nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem ihre eigene Qualität zur Qualität einer anderen steht. Unter den verschiedenen Qualitäten nämlich lassen sich die verschiedenartigsten Verhältnisse denken. Sie können sich einander direct und indirect entgegengesetzt, sie können disparat sein (d. h. ohne allen Bezug, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall); sie können sich ähnlich, sie können auch wohl gleich sein. Eben so groß, wie die Verschiedenheit ihrer Qualitäten, kann aber auch die Verschiedenheit sein, die unter ihnen rücksichtlich des Grades der Stärke stattfindet, welcher zur Selbsterhaltung nöthig ist, und zwar nicht blos gegen eine, sondern zugleich gegen mehrere von verschiedenen oder gleichen Qualitäten, die hinwiederum selbst unter sich in mannigfachem Gegensatze sein können. Gegen gleiche oder auch ganz disparate Qualitäten würde gar keine besondere Selbsterhaltung nöthig sein, weil diese keine Störung im Wesen der Monade verursachen könnten; entgegengesetzte aber scheinen sich gegenseitig aufheben und vernichten zu müssen (was freilich hier nicht erfolgen kann); deßwegen wird die Selbsterhaltung einer jeden in diesem Falle gesteigert und nach Beschaffenheit des Gegensatzes modificirt erscheinen. Die entgegengesetzten Zustände der Realen in ihrem Beisammen lassen sich daher als strebende Kräfte betrachten, welchem Streben wiederum ein Hemmen anderseits entspricht, und beides läßt sich, ohne der Einfachheit des Realen an sich zu nahe zu treten, als ausreichender Grund aller wirklichen Erscheinungen gebrauchen. Es ist zwar ganz richtig, daß in keinem Falle eine wirkliche Störung und Veränderung des seienden Wesens als solchen erfolgt; aber wir denken uns, sie erfolgen deßwegen nicht, weil die Monade sich erhält, wir setzen also doch eine mögliche Störung in Gedanken voraus, und diese läßt hinwiederum die ihr entgegengesetzte Selbsterhaltung als eine besonders hervorgerufene oder gereizte Activität und Spannung der sich gleichsam vertheidigenden Monade erscheinen, so wenig auch, an sich betrachtet, hierbei in der Monade etwas vorgeht, was nicht sonst auch

immer geschieht, nämlich das völlig neutrale Fortbestehen derselben. Unveränderliches Sein und Selbsterhaltung sind dasselbe, jenes erscheint nur als dieses, wenn es in Bezug gesetzt wird auf eine gleichfalls nur als möglich vorgestellte Störung. Man erinnere sich — wenn es der Gleichnisse hier noch bedarf — etwa an das verschiedene Verhalten eines und desselben Tones gegen andere, mit welchen er harmonirt oder disharmonirt, oder einer und derselben Farbe, z. B. der grauen, die neben Schwarz erscheinen wird wie Weiß, neben Weiß dagegen wie Schwarz. Die Selbsterhaltung also, dieser ewig an sich gleichbleibende einzige Act — wenn wir ihn so nennen dürfen — wird eben so vielfältige Ansichten gestatten, ein eben so vielmal wechselnder Zustand der Monade selbst scheinen, als wievielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen. Das Einzige also, was ein nicht blos scheinbares, sondern wirkliches Geschehen im Wesen der Monaden genannt werden kann, ist diese Art und Weise der Selbsterhaltung, auf welche, als den einzigen und letzten Schimmer einer Activität, Veränderung und Lebensäußerung, zuletzt Alles reducirt werden muß, was im einfachen, quantitätslosen, an sich unveränderlichen Realen nur immer vorgehen kann. — So viel von der Ontologie.

Der zweite Theil der Metaphysik, die Synechologie (von συνεχές, zusammenhängend, stetig) hat zum Hauptgegenstand das Problem der körperlichen Materie, womit die Untersuchung, die in der Ontologie vorzugsweise sich hinter die Erscheinungen in die intelligible Welt verlor, wieder an die unmittelbare Gegebenheit und sinnliche Erscheinung heranzukommen sucht. Es muß sich uns nämlich nach dem Allen, was wir bisher gehört, die Verwunderung aufdrängen, wie aus Monaden, die selbst keinen Raum erfüllen, sondern gleich mathematischen Puncten ohne alle Ausdehnung sind, dennoch, wenn sie zusammengesetzt werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, dergleichen die Materie ist, gebildet werden könne. Und wollte man sich auch die auf's Dichteste zusammengehäuften Puncte zusammen als eine räumliche Masse vorstellen, so fehlte daran doch noch ein Merkmal der Materie, nämlich die Stetigkeit, welche man ihr zuzuschreiben pflegt. Denn indem man sagt: die Materie, auch ihr kleinster Theil, nimmt stets einen Raum ein, so denkt man sich Theile, die keine discreten Theile weiter in sich enthalten, sondern eben ihrer eigenen Ausdehnung wegen in sich stetige Größen sind. Hierin liegt nun aber auch zugleich der Widerspruch, daß man sich solche nicht weiter zu theilende Theile denken soll, und anderseits doch, wenigstens in Gedanken, die Theilung ewig fortsetzen könnte, ohne je auf ein

Untheilbares zu kommen*). Der Begriff der Stetigkeit also, der sogleich einen Widerspruch veranlaßt, sobald man ihn auf das Reale anwenden und sich reale, stetige Quanta, d. h. Materie, denken will — dieser Begriff wird es hauptsächlich sein, der geprüft werden muß, ehe sich über die Möglichkeit der Materie etwas festsetzen läßt.

Die Materie wurde aber nur deßhalb als stetige Größe, d. h. als an sich, ihrem Wesen nach unterschiedlos ausgedehnt gedacht, weil wir dieselbe überhaupt räumlich ausgedehnt zu denken genöthigt sind und sie in dieser Gestalt empirisch vorfinden. Das widersprechende Element also, welches in den Begriff eines materiellen Realen kommt, rührt von dem Raume (und, wie wir sehen werden, auch der Zeit) her, welchen man dem Wesen des Realen beigemischt hat. Sondert man aber dieses Element ab, so bleibt nichts übrig als jene quantitätslosen Monaden, und es läßt sich nicht einsehen, wie man mit diesen ein Continuum zusammensetzen könne, dergleichen die Materie darstellt und sein soll.

Kant hatte Raum und Zeit als subjective Anschauungsformen betrachtet und mithin aus der Objectivität hinweggeläugnet. Wir aber, die wir solche angeborene Kategorieen nicht annehmen, müssen auch von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, selbst wenn diese Formen bloßer Schein für uns wären, dennoch irgend einen Erklärungsgrund in der objectiven Welt nachweisen; jeder Schein weiset auf ein Verhältniß in der Objectivität hin, und namentlich ein so allgemeiner und unvermeidlicher, wie die Räumlichkeit der Dinge ist. Daß demselben objective Verhältnisse zum Grunde liegen müssen, ergiebt sich schon daraus, weil wir die einzelnen individuell bestimmten Raum- und Zeitverhältnisse der Dinge, die uns erscheinen, durchaus nicht willkürlich zu bestimmen vermögen, sondern gleich bestimmt in der Erfahrung finden. Es hängt nicht im Entferntesten von uns ab, die Größe oder Dauer einer Erscheinung zu vermehren oder zu vermindern; wir finden die Erscheinung, das Ding in bestimmten Grenzen vor, und das Ganze — mit dem Stoffe der Empfindung jedesmal auch die räumlich-zeitliche Form desselben — ist uns gegeben, Eines wie das Andere. Allerdings werden uns Raum und Zeit nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben, aber doch mittelbar; sonst könnten wir die Gestalten und das Dasein der Dinge nicht durch Beobachtung bestimmen. Gesetzt nun auch, Raum und Zeit seien von uns in die Erscheinungen hineingetragen, so folgt doch daraus nicht, daß wir, dieses merkend, das Hineintragen wieder zurücknehmen müßten;

*) Das Genauere bei Herbart, Metaphysik §. 240 fg.

vielmehr müssen wir ihnen, durch's Denken selbst genöthigt, objective Wahrheit zuschreiben; eben weil sich diese Kategorieen als nothwendig zu denkende Verhältnisse beurkunden, behalten sie aus speculativen Gründen auch in der Wirklichkeit ihr Recht. „Zwar findet sich," sagt Herbart*), „bei genauer Untersuchung so viel wahr, daß wir die Raumbestimmungen und das, was ihnen ähnlich ist, nicht in die ursprüngliche Realität jedes einzelnen (Realen) unter den Dingen an sich hineindenken dürfen; aber unser Denken des Einzelnen führt zu nichts. Die Dinge an sich müssen zusammengefaßt werden, wenn man die Erfahrung begreifen will. Und nun findet sich weiter, daß unvermeidlich das zusammenfassende Denken, unabhängig von aller Sinnlichkeit, die nämliche räumliche Form von Neuem annimmt und nach bestimmten Regeln auf das Zusammen der Dinge übertragen muß, mit vollem Bewußtsein dessen, was und wie man im Denken thut und verfährt; daher in der Metaphysik die Lehre vom intelligiblen Raum."

Alles dies weist also unzweifelhaft auf objective Verhältnisse hin, und es fragt sich nur, wie wir diese ohne Widerspruch und das Gegebene ausreichend erklärend zu denken haben; nicht aber dürfen wir deßwegen mit Kant das ganze Verhältniß blos für ein subjectives, d. h. Raum und Zeit für eine Täuschung erklären. Es war also, um diesen wichtigen Punct gründlich zu erörtern, eine ganz neue Theorie dieser sogenannten Anschauungsformen nöthig, und diese Theorie giebt Herbart unter dem Namen einer Construction des intelligiblen Raumes. Wir können auf dieselbe ihrer eigenthümlichen Schwierigkeit, Weitläufigkeit und mathematischen Fassung wegen hier nicht näher eingehen **), sondern müssen uns im Allgemeinen mit der Bemerkung genügen lassen, daß Herbart, ohne alle Anschauung und ohne die empirische Vorstellung, welche wir bereits von dem Raume haben, einzumischen, in abstract-metaphysischer Construction diesen Begriff erst entstehen läßt, indem er, von dem mathematischen Puncte ausgehend und diesen allein (also etwas völlig Raumloses) nehmend, dennoch durch atomistisches Aneinanderreihen von solchen Puncten zuerst die Linie — also die erste Dimension — und so fort auch die übrigen entstehen läßt; „der intelligible Raum ist nicht gegeben, wie der empirische, er wird durch Construction erreicht, welche die Metaphysik für die Lageveränderungen intelligibler Wesen entwirft." „Setze man

*) Encycl. S. 306. (Sämmtl. Werke, Bd. II. S. 258).

**) Herbart's Hauptpuncte §. 7. Metaphysik, Bd. II. S. 199. fg. (Sämmtl. Werke, III. S. 26 fg.; IV. 159 fg.)

der Einfachheit wegen nur zwei Wesen: so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig außereinander, aber ohne alle Distanz. Sie sind aneinander. Behalte man das Aneinander, setze aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, eins in den Ort des anderen, so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punct (einfacher Ort des einfachen Wesens). Der zweite Punct liegt nun gerade zwischen dem ersten und dem dritten, weil für die letzten noch kein Uebergang vorhanden ist, als ganz und gar durch den zweiten. Dasselbe, aus demselben Grunde fortgesetzt, ergiebt eine unendliche starre gerade Linie."

Ich unterlasse, diese Construction weiter fortzusetzen; genug, wenn das Gesagte hinreicht, um daraus das Folgende verständlich zu finden. Der Zweck ist erreicht, wenn dadurch die oben angedeutete Schwierigkeit beseitigt wird, wie aus Unräumlichem ein Ausgedehntes entstehend gedacht werden könne, und daß man keineswegs den Raum in die Monaden selbst zu verlegen nöthig habe, obgleich die Monaden in ihrer Verbindung sich uns als Continua darstellen. Der Raum ist und bleibt von dem Innern der Monaden schlechthin ausgeschlossen, und dennoch ist es möglich, sie in räumlichen Verhältnissen zu denken. Zugleich ist damit die Kantische Antinomie von der Theilbarkeit der Materie aufgelöst und erklärt; die Theilbarkeit geht blos den leeren Raum, als ein Continuum, an; dieser aber ist leer, d. h. er ist nichts an sich; er ist oder bedeutet blos das Verhältniß, in welchem die Realen unter sich vorgestellt werden. Daß dem so sei, geht aus dem einfachsten Gedankenexperiment hervor: Stelle ich mir eine einzige Monas für sich vor, so kann ich gar keinen Ort bestimmen, wo sie ist; sie ist an gar keinem Orte, sie ist, könnte man sagen, überall, wohin man sie nur versetzen mag, und ist doch nirgendwo an einer bestimmten Stelle. Einen Ort erlangt sie erst dadurch, sie kommt dadurch gleichsam erst zum Feststehen, daß ich mir einen zweiten Punct denke, von dem sie in bestimmter Distanz sein soll. Ich versetze also beide Puncte in eine gemeinschaftliche Raumvorstellung, denke sie mir durch einen Raum verknüpft.

Dies führt uns nun sogleich weiter zu den Vorstellungen des Stillstehens und der Bewegung; weder das eine, noch die andere kann an einem einzigen Puncte wahrgenommen, bei einem gegebenen Puncte gar nicht gedacht werden, und fällt mithin gar nicht in den Begriff des Realen an sich; sondern beides gehört blos dem Verhältnisse an, in welchem mehrere Reale gegen einander stehend gedacht werden. Bewegung namentlich, so meinen wir, muß etwas sein, was dem Realen an sich zukomme, eine Eigenschaft seines Wesens. Es ergiebt sich aber schon

aus dem Gesagten hinlänglich, daß aus dem Begriffe des Realen a priori gar nichts dergleichen gefolgert werden könne. Die Möglichkeit, daß die Monaden in Bewegung seien, braucht gar nicht erwiesen zu werden; denn Bewegung sowohl als Stillstand muß gegeben sein, wenn eines oder das andere von den Monaden ausgesagt werden soll. Die Metaphysik kann weder beweisen, daß die Monaden ursprünglich stillstehend, noch daß sie in Bewegung gewesen; ihrer Natur nach sind sie weder dies, noch jenes; beides ist gleich möglich; es kann daher auch nach gar keiner absoluten Ursache der Bewegung gefragt werden — die Bewegung überhaupt hat gar keine; sondern nur wenn in einer bereits gegebenen Bewegung oder einem gegebenen Stillstehen eine Veränderung, ein Uebergang von einem zum anderen stattfände, würde nach der speciellen Ursache davon gefragt werden, darauf aber auch nur aus der Erfahrung und den ihr dienenden Wissenschaften Antwort ertheilt werden können. „Uebrigens ist unter einer Menge von gegenseitig unabhängigen Körpern allemal Bewegung als ihr ursprüngliches Raumverhältniß zu erwarten, Ruhe dagegen unendlich unwahrscheinlich, weil sie unter den unzähligen Möglichkeiten der größeren oder geringeren Geschwindigkeit nur ein einziger Fall, nämlich derjenige ist, in welchem gerade die Geschwindigkeit = O sein würde." (Met. I. S. 430)*). In Bewegung erscheint uns, den Beobachtenden, ein Ding, wenn wir im Anschauen oder Vorstellen desselben nicht im Stande sind, es mit einem anderen zu verknüpfen, wenn es dieser Anknüpfung an einen anderen, als feststehend gedachten Punct immerwährend entschlüpft. Auch dazu also, um ein Ding in Bewegung vorzustellen, bedürfen wir eines bereits in Gedanken festgestellten anderen Dinges oder Punctes: dieser aber konnte, wie wir sahen, selbst nicht festgestellt werden, ohne einen dritten, dieser dritte eben so — und so weist das Ganze auf ein Gewebe, ein in Gedanken gezogenes Netz von Beziehungen hin, für welches nirgends im ganzen Weltraume ein absolut erster fester oder beweglicher Anknüpfungspunct zu finden ist; ein Beweis, daß die ganze Vorstellung blos ein relatives Verhältniß, und zwar relativ auf den Zuschauer bedeutet. Kein Fluß wird als fließend angeschaut, wenn nicht feststehende Ufer gegeben sind; im Wagen fahrend glaubt man zuweilen still zu stehen und die Bäume in Bewegung zu sehen **).

---

*) Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 331.

**) Vergl. die sehr klare Darstellung der Herbartischen Ideen von Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik. Leipzig, 1836.

Was nun von der Bewegung gilt, das gilt auch von den Elementen, woraus dieser Begriff zusammengesetzt ist; vom Raume und gleicherweise auch von der Zeit, denn diese ist blos das Maß der Geschwindigkeit, und die größere oder kleinere Geschwindigkeit bezeichnet weiter nichts als die Art und Weise, wie uns das Zusammenfassen und Feststellen eines Punctes an und mit dem anderen mißlingt — das continuirliche Entschlüpfen des einen aus dem Raume, in welchen wir ihn mit dem anderen zusammensetzen wollen. Auch die Zeit also gilt uns blos als ein Verhältnißbegriff und sagt — so wie Dauer — nichts von dem durchaus zeitlosen Wesen der Realen an sich aus.

Das Resultat der Lehre vom intelligiblen Raume wäre demnach, kurzgefaßt, ungefähr dieses: Der Raum ist nicht, wie Kant behauptete, eine bloße subjective Form unseres sinnlichen Vorstellens, sondern er ist, so gut wie die Zeit, eine allgemeine Abstraction von den objectiven Verhältnissen der einzelnen Monaden und Dinge unter sich, aber nur in Bezug auf einen Beschauer; er ist also ein Schein, aber ein objectiver, gegebener, nicht blos von uns auf die Verhältnisse der Dinge, sondern eben so von diesen auf uns übergehender. Nach dem, was diese Untersuchung vom intelligiblen Raume lehrt, fällt derselbe in den Resultaten — nur aber nicht in den Erkenntnißgründen — mit dem sinnlichen Raume ganz zusammen; er hat, wie dieser, drei Dimensionen; er bezieht sich eben so auf die Verhältnisse und Lagen der realen Monaden selbst, wie der sinnliche (vorgestellte und psychologische) Raum sich auf die Verhältnisse der vorgestellten Dinge bezieht; kurz, in der Sache selbst findet zwischen beiden keine Verschiedenheit statt, sie fallen zusammen in einen und denselben Begriff. Die Vereinigung und Trennung der Realen in dem Raume, worin wir die Realen an sich zu denken haben, entspricht ganz dem Kommen und Gehen im sinnlichen Raume, in dem wir die Wesen erblicken.

Nachdem also der Raum und die Zeit von dem Kantischen Interdicte gleichsam freigesprochen und der Metaphysik von Neuem vindicirt worden sind, kehren wir zurück zu dem Hauptobject der Synechologie, der Materie. Diese ward, wie Sie sich erinnern, betrachtet als eine Zusammenhäufung von punctuellen Monaden. Die Vielheit derselben war es, die den Schein eines ausgedehnten Continuums erzeugte. Ist eine bestimmte Menge von Realen nach allen Dimensionen des Raumes an einander, so werden sie für den Zuschauer den Schein der Ausdehnung erzeugen, oder alle zusammen in ein ausgedehntes Wesen zusammenzufließen scheinen. Diese Vorstellung genügt indessen noch nicht,

um alle Erscheinungen der Körperwelt hinlänglich zu erklären. Wir vermissen insbesondere den Schlüssel zu denjenigen Erscheinungen, welche wir in der Natur den Attractiv- und Repulsivkräften zuschreiben, welche Kräfte nach dem Systeme Herbart's gar nicht angenommen werden können. Die Natur zeigt aber unwidersprechlich, daß viele Körper kein zufälliges Aggregat von realen Theilen sind, sondern daß ihre Gestalt, die Lage und Anzahl ihrer Theile, ihre Dichtheit, innere und äußere Structur u. s. w. von einem innerlichen Geschehen oder Wirken und Leben der Körper selbst abhängig zu sein scheinen, besonders wenn man sich hierbei der organischen Gebilde erinnert. Wir schreiben dies insgemein gewissen Kräften zu und reduciren dieselben, nach der Richtung ihrer Wirkungen, auf Attraction und Repulsion. Da nun aber, wie gesagt, durch das Wort „Kraft" gar nichts erklärt wird, so muß an die Stelle derselben ein anderer Grund, eine andere Causalität der Cohäsion und Gestaltung gesetzt werden. Hier nun wird zuerst erwiesen — was ohnehin die neuere Chemie zugesteht, — daß der Materie das Prädicat der Undurchdringlichkeit nicht zukomme, was man sonst als ein wesentliches Merkmal derselben betrachtete. So gut sich ein mathematischer Punct genau mit dem anderen in dieselbe Stelle zusammenfallend denken läßt, so gut können auch die Monaden, den Puncten in dieser Rücksicht gleich, als eine in der anderen, in demselben Raume vorgestellt werden. Also auch hierin unterscheidet sich Herbart von den früheren Atomisten.

Attraction und Repulsion aber sind Begriffe, die sich eigentlich nur auf undurchdringliche elementarische Bestandtheile beziehen und solche voraussetzen; fallen diese weg, so ist auch kein Grund mehr, zu jenen hypothetischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen, und es bleibt blos übrig, den Schein von solcherlei Wirkungen zu erklären. Erinnern wir uns, daß wir zu unserer Construction der räumlichen Verhältnisse nichts Anderes bedurften, als der beiden Begriffe des Zusammen und Nichtzusammen; aus diesen floß von selbst als in der Mitte stehender Begriff der des unvollkommenen Zusammen; dieses wird nunmehr gedacht werden können als eine partielle Durchdringung, so wie das vollkommene Zusammen als eine totale vorgestellt werden muß. (Wer dabei etwa einwenden möchte, daß eine partielle Durchdringung von mathematischen Puncten nicht wohl gedacht werden könne, der wird hierbei an gewisse geometrische Probleme erinnert, bei welchen der Geometer sich ebenfalls diese Fiction erlaubt.) Es fragt sich nun, was bei einer solchen Lage zweier Realen in ihnen wirklich geschehen werde. Das wirkliche Geschehen aber bestand bekanntlich in der Selbsterhaltung. Wenn also

die äußere Gestaltung der Dinge sich aus einer inneren Thätigkeit der Wesen herleiten lassen soll — dies war die obige Forderung — so kann sie durch nichts Anderes, als durch diese Selbsterhaltung bewirkt werden. Soll also eine Attraction erfolgen, so muß angenommen werden, die anziehende Monade a sei innerlich in einem solchen Zustande, daß sie nach dem Eindringen der anderen b in sich strebe; von diesem Zustande muß die Selbsterhaltung in a der Grund sein; diese muß auf eine gewisse Weise schon erregt worden sein; die Monade b muß also schon in a eingedrungen sein, aber nicht vollkommen, sonst könnte jenes Streben nicht mehr stattfinden; also muß dasjenige Verhältniß eingetreten sein, welches wir vorhin das unvollkommene Zusammen nannten. Durch ein solches Eindringen — müssen wir ferner annehmen — muß, obschon es nur partiell ist, doch die ganze Monade in den Zustand der Selbsterhaltung versetzt werden, weil sich in ihrem einfachen Wesen keine Theile denken lassen (Theile lassen sich nur in dem Raume denken, durch den die Monaden zu einander dringen); es entsteht also in der Monas a ein innerlicher Zustand, der ihrem äußeren Verhältniß unangemessen ist, und dem nur das vollkommene Zusammen beider entsprechen würde. Diesen Zustand aufzuheben, vermag nun entweder ein vollkommenes Ineinandereindringen, oder ein vollkommenes Auseinandertreten der Monaden; es wird also entweder das Eine oder das Andere erfolgen, je nachdem die Monas den erforderlichen Grad der Selbsterhaltung vollziehen kann oder nicht; kann sie es nicht, z. B. gegen mehrere von entgegengesetzter Qualität zugleich, so muß sie — denn erhalten muß sie sich als ein Reales auf jeden Fall — selbst zurückzuweichen oder (was eben so viel ist) die eindringenden zurückzustoßen, im entgegengesetzten Falle aber anzuziehen scheinen.

Hier können wir nun zunächst noch einmal auf die Frage zurückkommen, mit welcher wir oben die Synechologie einleiteten, wie aus völlig unkörperlichen und raumlosen Monaden, wenn sie zusammengehäuft werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, wie die Materie ist, entstehen, wie aus dem völlig Unsichtbaren, was für die sinnliche Vorstellung ein Nichts wäre, doch ein Sichtbares, ja Festes und Starres hervortreten könne. Man nehme also an, es seien in einem gegebenen Raume eine Menge Monaden vorhanden. So lange sie getrennt vorgestellt werden, wird gar nichts erfolgen, und nichts wahrnehmbar sein. Eben so wenig wären die nöthigen Bedingungen zur Bildung der Materie gegeben, wenn diese Monaden alle von ganz gleicher Beschaffenheit wären; sie müssen vielmehr von entgegengesetzter sein, denn

sonst fiele der Grund des wirklichen Geschehens weg; und überdies müssen diese verschiedenen Monaden in einem unvollkommenen Zusammen gedacht werden. Hier würde nun sogleich die Selbsterhaltung und somit auch die Attraction eintreten, und diese wird, wenn sonst kein Hinderniß vorhanden, bis zur vollkommenen gegenseitigen Durchdringung fortschreiten. In diesem Falle würden jedoch die Monaden wieder in einen einzigen mathematischen Punct zusammenfallen, und mithin keine Materie entstehen. Dazu gehört zugleich auch Repulsion. Um diese zugleich mit herbeizubringen, müssen nicht blos zwei, sondern mehrere, wenigstens drei Monaden im unvollkommenen Zusammen vorausgesetzt werden. Wir nehmen also an, zwei Monaden, die einander gleich sind, bringen zusammen in eine dritte, ihnen entgegengesetzte ein. Dies würde geschehen, wenn die Selbsterhaltung dieser dritten so groß ist, daß sie für die beiden anderen genügt; genügt sie nicht, so erfolgt Repulsion; sie wird die beiden anderen so weit aus sich heraustreiben, als es ihr innerer Zustand erfordert; und diese zwei oder mehreren würden nun einen Raum einnehmen und sich als Molecülen darstellen, die sich auf dieselbe Weise wieder zusammenhäufen und endlich eine sichtbare Masse darstellen, welche von den verschiedensten Graden der Dichtheit sein kann, je nachdem die inneren qualitativen Gegensätze und die daraus folgende Attraction schwach oder stark ist.

Es wird hier, wo die äußere Lage der Monaden, die Configuration, Cohäsion, Starrheit u. s. w. der Materie, als Folge des *inneren* Zustandes betrachtet wird, eine Incongruenz beider Zustände vorausgesetzt, aber eine Incongruenz, die als solche nicht bleiben kann. Entsprechen freilich werden sich in gewisser Art diese Zustände, aber auch zugleich *widersprechen*. Einestheils ist allerdings der größere oder geringere Grad der Selbsterhaltung, welcher im unvollkommenen Zusammen in den Monaden aufgeboten wird, in so fern von dieser äußerlichen Lage abhängig, als er sich nach dem mehr oder weniger Zusammen richtet; er wird um so schwächer sein, je weniger diese in jene eingedrungen ist. In so fern ist also allerdings das Innere durch's Aeußere bedingt. Bei dieser partiellen Durchdringung aber ist doch das wirkliche Geschehen in allen Theilen der Monade, auch in den nichtdurchdrungenen, gleichmäßig verbreitet (so mußten wir es uns der Fiction zufolge wenigstens vorstellen); das *wirkliche Geschehen* also, nämlich daß dieser Zustand der totale der Monade ist, und was nun daraus folgt, die Attraction oder Repulsion, ist in seinem Princip nicht Folge des Zusammen (dies ist blos Bedingung), sondern folgt vielmehr aus der einfachen Natur und Qualität

der Monade. Jene Incongruenz der Zustände kann also, wie gesagt, nicht bestehen, nicht dauernd festgehalten werden; sie ist, wie in Gedanken so auch in der Erscheinung, nur der Uebergang oder die Auflösung des Widerspruchs in die Congruenz; und dies eben will der obige Satz sagen: die äußere Lage richte sich nach dem inneren Zustande.

Obige Theorie der Attraction und Repulsion, die man sich auch nach Herbart's eigenem Vorgange*) durch mehrere in einander eindringende Kugeln versinnlichen kann, besagt nun eigentlich nichts weiter, als daß, da es transeunte, aus einem Realen durch den leeren Raum in ein anderes Reale übergreifende Kräfte nicht geben kann, nur eine unmittelbare Causalität und Wirkung eines Realen auf das andere, und nur mittels dieser eine Wirkung in der Ferne, d. h. auf entfernte Monaden, gedacht werden kann, welche das gegenseitige Eindringen (die chemische Durchdringung) der Monaden entweder zur Folge hat, oder nicht; eine Erscheinung, die lediglich auf der gegenseitig erregten Selbsterhaltung beruht, und deren Erfolg abhängig ist von der Qualität und Menge der Monaden, die einander im Raume begegnen. Schon aus dem Grunde, weil hier von einem Vorgange die Rede ist, der auf gegenseitiger Selbsterhaltung der Monaden eben so sehr wie auf gegenseitigen Bestimmungen beruht, kann dieser Theorie ein reiner Mechanismus nicht schuld gegeben werden.

Bedenklich aber muß es für die logische Strenge, auf welche Herbart doch überall mit dem größten Nachdruck dringt, allerdings scheinen, wenn wir mit jenem Grundbegriffe von der Einfachheit und absoluten Unveränderlichkeit des Realen ferner doch auch anderseits eine gewisse innere Bildungsfähigkeit desselben zugleich behauptet finden. Jene inneren wechselnden Zustände nämlich, die unter dem Namen der Selbsterhaltungen in die Monade eingeführt wurden, zu erzeugen, wird die Monade doch nur durch gegebene äußere Veranlassungen genöthigt, durch das Zusammen mit anderen Monaden von entgegengesetzten Qualitäten. Wie nun diese Zustände auch nach wieder aufgehobenem Zusammen in der Monade fortdauern, ja sogar dermaßen in der Gewalt derselben bleiben können, daß sie dieselben gedächtnißmäßig zu erneuern vermöge, und wie dies Alles mit der ursprünglichen einfachen Qualität der Monaden zu vereinigen sei, sieht man allerdings nicht wohl ein. Die Erfahrung nöthigt freilich zu einer solchen Annahme, und Herbart glaubt deßhalb

*) Metaphysik, II. S. 271 fg. (Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 211 fgg.)

nach seiner Weise genug gethan zu haben, wenn er einen Weg anzeigt, auf welchem man dieser Forderung genug thun könne, ohne deßhalb zur Annahme präformirter Keime und freier organischer Selbstentwickelung im Sinne der Dynamiker — deren Theorie ihm für völlig grundlos, unwissenschaftlich und widersprechend gilt — genöthigt zu werden. Die Monade ist und bleibt einfach, Alles, was man hier Entwickelung zu einem Organismus nennen kann, ist ein Anziehen und Abstoßen anderer Monaden mittels der oben beschriebenen Vorgänge des wirklichen Geschehens. Es wird für unsere Zwecke ausreichend sein, wenn wir dies schließlich durch ein aus Herbart's Naturphilosophie so viel möglich mit dessen eigenen Worten entlehntes Beispiel von dem Ernährungsprocesse, welcher im Zellgewebe der Pflanzen und Thiere vorgeht, der Vorstellung näher bringen*).

Wir versetzen uns hier zuerst auf den niedrigsten Punct, wo das Thierleben sich vom Pflanzenleben noch nicht unterscheidet. Wenn reines Wasser verdunstet, so kann niemals etwas Anderes als reines Wasser übrig bleiben. Enthält aber das Wasser irgend welche fremdartige Theile, so werden diese beim Verdunsten, falls sie zurückbleiben, allmählig einander näher rücken. Sind sie ungleichartig, so treten sie bei der Berührung, das heißt hier, beim Eintritt ins unvollkommene Zusammen, vollends zusammen und vereinigen sich auf chemische Weise; d. h. nach obiger Theorie des wirklichen Geschehens: das unvollkommene Zusammen, diese vorausgesetzte äußerliche Lage der Monaden, kann nicht bestehen, wenn der innere Zustand derselben nicht entspricht; im unvollkommenen Zusammen aber war der innere Zustand eine in allen Theilen angeregte Selbsterhaltung, es war also die Nothwendigkeit vorhanden, daß die Monaden vollends in einander ein-, d. h. sich chemisch durchdrangen. — So z. B. der Kalk, den das Wasser beim Kochen fallen läßt. Sind die Theile gleichartig und ohne alle Bestimmung der inneren Zustände, so erfolgt gar nichts; sind sie dagegen zwar wohl gleichartig ihrer Qualität nach, aber zugleich auch vermöge der zuvor erwähnten voraussetzlichen inneren Bildsamkeit aus früheren Verbindungen in irgend welchen unter sich ungleichartigen Zuständen der Selbsterhaltung, so treten sie bei der Berührung zwar zusammen, allein ihre beginnende Durchdringung ist auch zugleich mit einer gegenseitigen Hemmung ihrer inneren Zustände verbunden, einer Hemmung, die erst später, in der Psychologie ihre voll-

*) Metaphysik, §. 426 (Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 475).

kommene Erklärung finden kann, hier aber darauf beruht, daß die inneren Zustände oder Selbsterhaltungen in einem Gegensatze stehen, welcher das vollkommene Verschmelzen derselben in einander und folglich auch das vollkommene Durchdringen der Monaden selbst unmöglich macht oder doch aufhält; ein relativ tieferes Eindringen aber wird bei einem unvollkommenen Zusammen dennoch stattfinden, denn in solcher Lage beginnt jedes in dem anderen die nämliche Selbsterhaltung hervorzurufen, in der es sich selbst befindet, und somit ist der uns schon bekannte Grund der Attraction gesetzt. Dies bezieht sich aber blos auf die vorausgesetzten ungleichartigen Zustände; die Qualität der Monaden selbst sollte gleichartig sein; diese Gleichartigkeit, bei der keine Attraction stattfindet, verzögert nun wieder das Eindringen, welches bei völlig ungleichartigen Elementen mit ungebundener Nothwendigkeit vor sich gehen würde; es vergeht Zeit, und zwischen dieser Hemmung nud jener attrahirenden Selbsterhaltung erfolgen Oscillationen, die nach den gegebenen Umständen rascher oder langsamer sein werden.

Sind nun in dem umgebenden Wasser, wie zu vermuthen, nicht blos zwei solcher Elemente, sondern deren viele, und diese einander nahe genug, so erfolgt ein Herbeiziehen durch mittelbare Attraction, und eine Mittheilung der Oscillation von den ersten beiden (oder mehreren) Elementen aus, die in diesen Rapport mit einander gerathen waren. Da die Hemmung wächst, je tiefer die Elemente in einander eindringen, die Attraction dagegen in demselben Verhältnisse stärker und schneller sein wird, je unvollkommener noch das Zusammen ist, so werden die später und nur mittelbar ergriffenen entfernteren Elemente mehr angezogen werden und aus der Peripherie nach dem Mittelpuncte streben, als die, von denen die Bewegung zuerst ausging; zwischen diesen dagegen wird alsbald wieder einige Repulsion entstehen, sobald im Fortgange des Processes der Elemente zu viele herbeigezogen und angehäuft werden. An der Stelle in dem Wasser, wo sich das Beschriebene ereignet, ist demnach beständige Bewegung. Wie weit wird dieselbe um sich greifen? Giebt es nicht irgend eine Grenze, bei der sie stehen bleibt? Irgend eine bestimmte Form, die aus ihr hervorgeht?

„Angenommen, rings um ein paar Elemente seien, wie natürlich, überall solche vorhanden, die ihnen gleichen, so werden in einem sphärischen Raume aus den angegebenen Gründen die anderen zuerst in denselben Ort, worin jene den Proceß begannen, hineingezogen, dann aber auch, so wie diese ersten allmählig nach allen Radien aus demselben hinaus bewegt. Allein diese letztere Bewegung entfernt die Elemente nie so

ganz, daß eins derselben sich losreißen sollte. Erstlich sind hier keine Gründe einer irgend bedeutenden Geschwindigkeit, sondern die Oscillationen richten sich nach den allmähligen Hemmungen der inneren Zustände in einem jeden Elemente; ferner bleibt immer ein Grund des Zusammenhanges, weil jedes Element dem anderen gemäß der ersten Voraussetzung etwas Entgegengesetztes repräsentirt. Während nun in der Mitte des sphärischen Raumes noch lebhafte Oscillation ist, wird es ringsum ruhiger. Diejenigen Elemente, welche schon von innen nach außen gingen, sind mehr im Gleichgewichte ihres älteren und neueren inneren Zustandes; sie haben demnach nicht blos Anziehung für einander, sondern das Resultat derselben, eine bestimmte gegenseitige Lage, wird minder gestört durch Oscillation; sie nähert sich der Festigkeit, und das um desto sicherer, je mehr das Wasser fortfährt zu verdunsten. Dazu kommt, daß nun die in der Mitte befindlichen Elemente allmählig aus unmittelbarer Gemeinschaft mit dem anderen Wasser heraus versetzt werden, weil sie von jenen anderen umgeben sind. Schließt sich aber die Umgebung nicht ganz genau gleichförmig (und wie sollte sie, wenn nicht die ursprünglich gegebene Lage der Elemente eine geometrische Gleichförmigkeit besaß?), so bleibt hie und da die Gemeinschaft mit dem äußeren Wasser offen, folglich geht dorthin von der Mitte aus der vorige Proceß des Herbeiziehens neuer Elemente noch fort; daher erneuert sich auch die Repulsion nach allen Richtungen; und weil dieser schon durch eine Art von fester Umgebung eine Grenze gesetzt wurde, so muß nun die Hülle immer dichter und bestimmter werden, indem das Ganze von innen her wächst, so lange es von außen durch die Oeffnungen Nahrung einzieht."

„Man mag nun untersuchen," fährt Herbart fort, „ob diese Beschreibung gut genug ist für ein sogenanntes Infusionsthier. Daß es ein Thier sei, können wir nicht versichern; daß aber jene mikroskopischen Gegenstände, welche der grünen Materie vorangehen, besser den Namen von Thieren verdienen, wird wohl Niemand unternehmen, uns zu beweisen. So viel ist klar, daß die mindeste Reizung durch etwas Aeußeres — durch Licht, Wärme, durch fremde Bestandtheile, die sich außer jenen noch in dem nämlichen Wasser befinden mögen, sowohl die Bewegung als die Gestaltung abändern könne und müsse."

Wir müssen es nach diesen, wie wir meinen, charakteristischen Proben, die jetzt bei der auf die Moleculartheorie vielfach zurückkommenden Chemie, so wie bei den fortschreitenden mikroskopischen Entdeckungen von Ehrenberg, Caignard de la Tour u. A. m. ein besonderes Interesse

gewinnen, den Naturkundigen und insbesondere den Physiologen überlassen, in wie weit sie sich mit diesen Ansichten befreunden, und mit ihnen allein, ohne einen immanenten Zweck oder Bildungstrieb in den Organismen anzunehmen, in der Erklärung der Naturgebilde fort- oder vielmehr auf die tiefsten Gründe zurückkommen können; und bemerken nur, daß manche Dunkelheit, welche namentlich in der Lehre vom wirklichen Geschehen noch obwaltet, erst in dem letzten Theile der Metaphysik, der Eidolologie und Psychologie, zu welcher wir nun fortschreiten, eine befriedigendere Aufklärung finden werde.

Sechste Vorlesung.

(Herbart. Fortsetzung und Schluß.)

Nachdem die Materie oder das Ansich der Körperwelt und ihrer raum=zeitlichen Verhältnisse bestimmt worden, bleibt uns nur noch übrig, die Lehre von dem Geiste, das, was in anderen Metaphysiken etwa Pneumatologie oder rationale Psychologie genannt werden würde, näher zu betrachten. Sie ergiebt sich als ein Postulat aus dem Vorigen; denn noch fehlt es an einem Coincidenzpuncte alles Scheines als einer Gesammtheit mannigfacher Elemente zur Einheit, und diese Einheit kann nirgends anders gefunden werden als im Ich. Bei Herbart, wo sich Alles auf das Gegebene stützt, kann auch diese Untersuchung nur von einer empirischen Basis ausgehen und zwar speciell vom menschlichen Geiste, als demjenigen, welchem alles Uebrige erscheint, dem Träger der subjectiven Erscheinungen, daher diese Lehre die Eidolologie (*εἴδωλον*) genannt wird.

Hier namentlich würde uns, wie nicht zu läugnen, das *ὕστερον πρότερον*, welches ich begehe, indem ich das Herbartische System eher als das Fichtesche abhandle, in große Unbequemlichkeiten verwickeln, wenn es uns, m. H., hier darum zu thun wäre, die ganze Kraft der Herbartischen Polemik, und nebst dem positiven auch den kritischen Theil seiner Leistungen uns vor Augen zu stellen. Da es jedoch hier nur darauf ankommt, die eigenthümliche positive Lehre dieses Denkers, entkleidet von aller sie oft weitschweifig umhüllenden Polemik, nett und einfach vor uns zu sehen, so kann jene eingestandene historische Prolepsis die Darstellung selbst nicht wesentlich beeinträchtigen, viel weniger die Sache selbst entstellen.

Das Ich, von dem Jeder als von sich selbst spricht, ist zunächst seine Person; man meint darunter Alles, was man unmittelbar zu seinem Geiste und Körper rechnet. Allein dieses persönliche Ich, welches,

wenn man es genüglich bezeichnen sollte, eine lange Reihe von Prädicaten, eine Selbstbeschreibung und Selbstbiographie erfordern würde, ist es nicht, von dem hier die Rede sein kann. Es handelt sich von dem sogenannten reinen oder absoluten Ich, auf das wir zuletzt kommen, wenn wir Alles, was nur Zustand unserer Person und unseres Gemüthes ist, in Gedanken absondern. Dieses Ich, welches sich selbst so nennt, ruht im Tiefsten unseres Selbstbewußtseins; es spricht nicht nur von seinem Körper, sondern auch von seinen Empfindungen, Vorstellungen, Wünschen, kurz von aller seiner Thätigkeit als von etwas, was es besitzt, was an ihm ist, von ihm ausgeht, von ihm, als von dem einen innersten und unveränderlichen Mittelpuncte des Wesens, dem Angelpuncte alles Denkens und Thuns. Dieses Ich nun stellt sich nicht nur die äußere Welt, es stellt auch sich selber vor; und fragt es sich, was es selber sei, so giebt es sich die Antwort: ich bin das die Welt und mich mir selber vorstellende Wesen. Das Ich stellt sich selbst vor, es hat oder macht sich ein Bild von sich selbst; das wesentliche Merkmal des Ich also ist das Selbstbewußtsein; weiter findet es in sich selbst keines; es erkennt sich selbst, oder weiß von sich selbst nur als einem Selbstbewußtsein.

Ist denn nun aber das Ich wirklich ein Wesen, oder ist es blos Selbstbewußtsein? Ein Wissen — gleichviel ob von sich oder Anderem — ist nur ein gewisser Zustand, eine Thätigkeit; man kann dieses nicht denken ohne ein Wesen, welches in diesem Zustande, oder welches der Urheber dieser Thätigkeit ist. So viel scheint klar: das Ich muß auch an sich etwas Reales sein. Dazu kommt, daß kein Mensch sich selbst blos für eine Thätigkeit — nämlich von etwas Anderem — halten wird; sondern wenn irgend etwas für uns unmittelbar gewiß, wenn irgend etwas in und mit uns gesetzt ist, so ist es unzweifelhaft dies, daß unserer Persönlichkeit ein einiges, in allen Zuständen an sich dasselbe bleibendes, selbstständiges Wesen zum Grunde liegt. Und auf diese gegebene Thatsache hin müssen wir denn das Ich als etwas Reales anerkennen.

Das Ich also ist ein Reales, aber ein Reales mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen, Thätigkeit und Leiden. Da haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen, den wir schon kennen. Aber es findet sich hier noch ein specieller Widerspruch in dem Begriffe des reinen Ich, wie er gewöhnlich und namentlich seit Fichte gefaßt wird. Das Ich soll das von sich selbst Wissende sein, also das Subject, dem sein eigenes Bild als Object vorschwebt. Dieses Bild, das Object, soll ganz dasselbe sein, was das Subject ist, es soll das Subject ganz aus-

drücken oder wiedergeben — getreu abspiegeln; deßwegen nannte Fichte das Ich: das absolute Subject-Object, oder die Identität von Subject und Object. Aber kann wohl jemals jenes reale Wesen selbst, welches durch seine Thätigkeit diese Spiegelung hervorbringt, sich unmittelbar in seinem Bilde anschauen? Was erblickt es denn darin? Ein abgespiegeltes Ich, ein Ich als Object; Object aber soll es gerade nicht sein, sondern das Gegentheil; ein erblicktes Ich wäre ein Object, also gerade das Ich nicht selbst, sondern das Nicht-Ich. Das Sehen kann sich nicht selbst sehen, das Auge sich nicht selbst erblicken; so auch das Ich; es schaut nur sein Bild, als ein Bild, welches einen Schauenden darstellt, als ein Vorstellen, welches sich vorstellt als Vorstellendes u. s. f., so daß es in eine unendliche Reihe von sich vorstellendem Vorstellen hinausgetrieben würde, oder einer Reihe von Personen gliche, deren jede die andere ansieht. Subject und Object also wird nie ohne Widerspruch für eines und dasselbe ausgegeben werden können, ja nach Herbart ist dies gerade der größte und undenkbärste aller Widersprüche.

Nun aber ist doch das Ich, so wie es ist, ohne Zweifel gegeben. Es kann also eben so wenig, wie andere gegebene Erscheinungen, von der Hand gewiesen, sondern sein Begriff muß von dem Widerspruche gereinigt, die Erscheinung des Ich in der inneren Erfahrung muß erklärt werden. Hier nun kommt uns wieder die Methode der Beziehungen zu Statten. Sie beruhete, wie wir gesehen, darauf, daß der widersprechende Begriff (hier das Subject-Object), in seine Bestandtheile gesondert und nun von dem Zusammen dieser Bestandtheile etwas prädicirt wurde, was von jedem einzeln nicht würde gegolten haben. Hier nun kann nicht das vorstellende Subject, sondern vielmehr nur das Object vervielfältigt werden; die Methode zwar entscheidet darüber nicht, aber das Problem selbst giebt die Anwendung derselben an die Hand, denn es versteht sich von selbst, daß das Object (das vorgestellte Ich) das zu vervielfältigende Moment sein wird: Ich, der Wissende, erblicke mich in tausendfachen Zuständen fühlend, denkend, wollend u. s. w., und alle diese Vorstellungen von sich nennt man sein Ich. Das Object also muß vervielfältigt werden, und von dem Zusammen dieser vielen Ich-Objecte soll gelten, was von keiner einzelnen bestimmten Vorstellung des Ich gelten konnte, nämlich gleich zu sein dem Ich-Subjecte. „Es zeigt sich uns jetzt so viel, daß die Ichheit auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage beruht, wovon jeder Theil ihr zufällig ist, sofern die übrigen Theile noch immer dem Ich zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen würde. Ich setze mich als dies oder jenes (stelle mich bald so, bald anders bestimmt vor), aber

ich bin an keines gebunden, so lange ich wechseln kann." (Psychologie I. S. 104)*).

Dies aber ist noch nicht die vollständige Lösung des Räthsels; es ist nur der erste nothwendige Schritt dazu. „Erst dann, wenn mehrere Objecte vorgestellt werden, gehört etwas an ihnen dem Vorstellenden, nämlich ihre Zusammenfassung in ein Vorstellen, und was aus dieser weiter entspringt. Daraus muß also auch die gesuchte Modification hervorgehen, durch welche an den verschiedenen Objecten etwas zu bemerken sei, das keinem von ihnen, einzeln genommen, zukommen würde, das also eben darum vielleicht uns angehören könnte. Dabei bleibt denn die Vorstellung meiner selbst zwar abhängig von der Vorstellung der Objecte, sie bezieht sich auf dieselben, aber sie fällt dennoch nicht damit zusammen."

Nun aber taugen die vielen Objecte, als eine bloße Summe von vorgestellten Zuständen oder Bestimmtheiten, offenbar noch nicht dazu, den eigentlichen Begriff der Ichheit oder des Selbstbewußtseins zu erschöpfen. Ein Subject, abwechselnd ganz und gar befangen in verschiedenen Gefühlen und Anschauungen, hat noch kein klares Selbstbewußtsein; es muß sich, als das Bleibende, Identische in allen diesen Zuständen, diesen seinen Zuständen selbst entgegensetzen, sich davon unterscheiden können. Von den Objecten, diesen einzelnen Zuständen, aus und durch sie selbst geleitet, müssen wir zu uns kommen; aber wir müssen uns auch aus dieser Befangenheit in der Objectivität wirklich erheben, nicht darin stecken bleiben, damit die Ichheit jenen Gegensatz bilde gegen alle diese dem Ich beigelegten Bestimmungen, vermöge deren sie mitten in der Verknüpfung noch von ihnen zu unterscheiden ist. Nicht den umgekehrten Gang darf die Untersuchung nehmen und willkürlich ein absolutes Ich voraussetzen, welches selbst mit absoluter Spontaneität alle Bestimmungen in sich hervorriefe; ein solches Ich existirt gar nicht, es ist nur eine wissenschaftliche Abstraction. Das unabweisbar Gegebene und Wahre ist, wie jeden die eigene Beobachtung lehrt, daß wir überhaupt früher in der Objectivität leben, von ihr ganz dahin genommen sind, ehe wir allmählig zum Selbstbewußtsein gelangen, offenbar erst aus dem Vorstellen des Fremden und Objectiven zu uns selbst kommen. Da das Bewußtsein des reinen Ich, des Selbst, früher gar nicht da ist, als die Objecte, sondern diese vielmehr früher als jenes, das nur eine Voraussetzung ist, zu der wir allmählig getrieben werden, „so kann nur in diesem Objectiven

*) Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 282.

der Grund liegen, weßhalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden, das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muß von solcher Beschaffenheit sein, daß es die Fesseln löst, in welchen ein Subject befangen sein würde, das nur blos Gegenstände, aber niemals sich kennen lernte.“ (Ebendaselbst §. 29).

Die einzelnen bestimmten Vorstellungen also müssen uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen ihrer selbst herausversetzen; d. h. aber nicht die einzelnen Vorstellungen für sich als einzelne, sondern sie in ihrem Zusammen müssen sich so verhalten, daß eine die andere vermindere, d. h. hemme, aber nicht vertilge, weil im Hemmungsverhältniß die passiv-gehemmte eben so noch vorhanden sein muß, wie die thätig-hemmende, woraus das Gedächtniß bei eingetretener Verdunkelung erklärlich wird. Ein mannigfaltiges Vorstellen muß sich also unter einander selbst bedingen, wenn das Selbstbewußtsein möglich sein soll. So verdrängt z. B. die Vorstellung einer Farbe die der anderen, eine Geschmacks- oder Gefühlsempfindung die andere, und man überzeugt sich bald davon, wenn z. B. in der Logik die Rede darauf kommt, daß wohl disparate Merkmale, d. i. solche, welche ganz verschiedenen Sphären oder Reihen (der Empfindung) angehören, wie roth, wohlriechend, rund — nicht aber solche, die einer gemeinschaftlichen angehören (roth, gelb, weiß) zusammen gedacht und in einem Begriffe (z. B. in dem der Rose) vereinigt werden können. „Durch dieses Widersprechen, Hemmen oder Stören kommt Bewegung in das Gemüth, und nicht blos Bewegung, sondern auch Bildung.“

Durch diese Theorie des gegenseitigen Hemmens, worin zuletzt die Entstehung des vollkommensten Selbstbewußtseins und des reinen Denkens, so wie von unten auf alle Arten und Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins ihre Erklärung finden, hat Herbart die älteren Theorieen von verschiedenen Seelenvermögen und Seelenkräften für die verschiedenen Functionen des Geistes, z. B. von einem Empfindungs-, Gefühls-, Erinnerungs-, Vorstellungsvermögen u. s. w., als eine nichtssagende und gedankenlose Erklärungsweise völlig überflüssig gemacht, und dieser Ansicht in der Psychologie kräftig entgegengearbeitet.

Wir haben früher (bei den Problemen der Inhärenz und Causalität) von den Selbsterhaltungen z w e i e r o d e r m e h r e r e r Realen gegen einander gesprochen, und konnten uns, eben weil da blos von einem Gegensatze r e a l e r Wesen die Rede war, die Selbsterhaltungen nur als gegen Störungen gerichtet denken, welche e r f o l g e n w ü r d e n, wenn es möglich wäre, daß ein reales Wesen wirklich gestört oder zerstört werden könnte, gegen Störungen also, die in der That nicht wirklich erfolgen. Hier aber,

in der Psychologie, wo auch von Störungen oder Hemmungen die Rede ist, ist das Verhältniß ein anderes; hier erfolgen diese Hemmungen wirklich und in der That; denn in dieser Sphäre, im Bewußtsein, finden sie nicht zwischen mehreren realen Wesen, sondern zwischen bloßen Vorstellungen statt, auf welche die absolute Position gar nicht übergetragen, d. h. welche, da sie ihr Sein nur in der Selbsterhaltung der Seele haben, nicht als für sich seiende einfache Wesen betrachtet werden, und deßhalb nicht nur in sich vielfach zusammengesetzt, sondern auch störbar und überhaupt von ganz anderer Natur sein müssen, als die einfachen Selbsterhaltungen der Realen selbst. Die einzelne bestimmte Art der Selbsterhaltung der Seele, d. i. irgend eine bestimmte Vorstellung, ist der Seele und ihrer allgemeinen einfachen Selbsterhaltung im eigentlichen Sinne des Wortes accidentiell; die Selbsterhaltung als solche dauert fort, wie sie auch in sich und durch Anderes von außen her bestimmt sei; das qualitative Was der Seele wird davon nicht berührt, nur die Modificationen (Zustände) der allgemeinen Selbsterhaltung modificiren sich unter einander gegenseitig. Wie sie sich nun modificiren müssen, wenn es zum Selbstbewußtsein kommen soll, werden wir nachher sehen, modificiren aber müssen sie sich gegenseitig schon deßhalb, weil sie alle in einer Sphäre, nämlich in der einen Selbsterhaltung der einen Seelenmonas, vorgehen und in dieser Sphäre ihr gemeinschaftliches, ihr substantielles Element haben, weßhalb sie denn auch anderseits wieder, eben weil sie dieses Elementes theilhaftig sind, in einer gewissen relativen Selbstständigkeit gegen einander auftreten und sich als Potenzen, freilich aber als veränderliche, eine gegen die andere verhalten können. Sie werden sich also auf gewisse Weise ähnlich den Selbsterhaltungen der Realen innerhalb ihrer Sphäre betrachten und behandeln lassen, sich auf die bekannte Weise entgegengesetzt, gleichartig, aber auch an Stärke und Schwäche ungleich sein, somit einander hemmen oder auch fördern, und auf die mannigfaltigste, ja unendlich verschiedenste Art bedingen und in ihrem Zusammen ein in sich zum Theil verschmolzenes, zum Theil discretes System ausmachen, wie sich sogleich näher zeigen wird.

Haben wir nun schon zugegeben, daß das reine Selbstbewußtsein eine Mannigfaltigkeit von bestimmten Ichvorstellungen als seine Grundlage voraussetze, und daß diese sogenannte Idee aus diesen vielen Bestimmungen des Ich, als das allgemeine abstrahirt werde — so ergiebt sich, daß das Ich-Subject, von dem hier die Rede ist, an sich keineswegs zu verwechseln ist mit der realen Seelenmonas selbst, sondern daß es selbst, bezogen auf diese seine Bestimmtheiten (die vielen Ich-Objecte),

verschmolzen mit und zugleich unterschieden von diesen, nicht das reale Ich, die Seele, sondern überhaupt nur das actuelle Wissen, Selbstbewußtsein, ist, und als solches auch die absolute Position nicht verträgt und nicht zu vertragen braucht, die oben zuerst auf den widersprechenden Begriff des Subject-Objectes angewendet werden sollte. Nun bleibt aber Herbart nicht dabei stehen, diese reine Thätigkeit, das Selbstbewußtsein selbst, nicht als etwas Substantielles und Absolutes zu betrachten, wie Fichte thut; sondern eben aus dem Grunde, weil sich die absolute Position auf dieses Mannigfach-Eine nicht übertragen lasse, verlegt er diese rückwärts auf eine zum Grunde liegende Seelenmonas, in deren Bereich, d. h. in deren Selbsterhaltung all dieses Thun seine substantielle Basis habe. Es ist dies wieder einer von den Puncten, wo die vorausgesetzte Ansicht vom Sein, die in der Ontologie bereits bekräftigt wurde, entscheidend in Frage kommt. Ohne uns jedoch hierbei von Neuem aufzuhalten, gehen wir fort zur näheren Betrachtung jenes „Mechanismus", der zwischen den einzelnen Vorstellungen selbst im Gemüthe eintritt und die Bildung des Bewußtseins überhaupt zur Folge haben soll.

Man kann, im gehörigen Sinne genommen, die einzelnen Vorstellungen Kräfte nennen, die einander widerstehen, aber nicht vernichten. Bei diesem Widerstande bleiben sie zwar nicht ganz unverändert, aber eben so wenig werden sie qualitativ verwandelt; ihr Was, das Vorgestellte, bleibt derselbe Gegenstand, er mag nun jetzt eben vorgestellt werden oder nicht. Was aber verändert wird, ist der Grad der Stärke, worauf ihre Lebhaftigkeit, Deutlichkeit oder Verdunkelung beruht. „Dabei kommt es an auf die Summe der Hemmung (oder des Widerstandes) und auf das Hemmungsverhältniß. Jene ist gleichsam die zu vertheilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellung entspringt. Weiß man sie anzugeben und kennt man das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Vorstellungen ihr nachgeben, so findet man durch eine leichte Proportionsrechnung den statischen Punct einer jeden Vorstellung, d. h. den Grund ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte." (Lehrb. zur Psychol. §. 14.) Nun sollte man meinen, daß, weil wir stets mit unzähligen anderen Realen in Beziehung stehen, auch stets unzählige Vorstellungen in uns zu gleicher Zeit vorhanden sein sollten. Dem ist aber nicht so, sondern es ist immer nur eine vorzugsweise, mit einer anderen gewöhnlich gleichsam im Kampfe, gegenwärtig. Dies kommt daher. Die Beziehungen zu den Gegenständen und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark; eine schwächt oder hemmt mithin die andere, indem sie sich vor allen hervorthut. Doch kann von zwei Vorstellungen allein

begreiflicher Weise keine die andere völlig unterdrücken, eben deßhalb nicht, weil sie mit ihr im Kampfe liegt; wohl aber kann unter dreien oder mehreren die eine ganz verdrängt, und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens wieder aufzutauchen, doch so unwirksam gemacht werden, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Die unterdrückten Vorstellungen aber sind deßhalb nie gänzlich verschwunden, sondern harren nur gleichsam an der Schwelle des Bewußtseins auf den günstigen Augenblick, wo ihnen vergönnt wird, wieder aufzusteigen, indem nämlich die herrschende Vorstellung wieder geschwächt, oder irgend eine neue herangetreten ist, welche jene früher verdrängte Vorstellung vermöge einer gewissen Verwandtschaft der Qualität zu sich nimmt und so mit vereinten Kräften mit ihr zugleich hervordringt. So wie nun vorhin das Gleichgewicht der im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen nach den Regeln der Statik, so kann dieser Drang der unter die statische Schwelle herabgesunkenen und wieder aufstrebenden Vorstellungen nach den Regeln der Mechanik berechnet werden, oder vielmehr: diese mathematische Theorie kann eine Statik und Mechanik des Geistes füglich genannt werden, obgleich hier von keinem Gesetze der Trägheit, keinem Parallelogramm der Kräfte, keinem Hebel und keinem Gegensatz von bewegender Kraft und Bewegtem im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede ist.

Jene zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen, von denen man sagen kann, daß sie ein Streben haben, aufzutauchen, wodurch sie, wenn auch für uns unmerklich, doch unausgesetzt auf die im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, — diese unbewußten und nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen, sind das, wovon wir sagen: wir fühlen es, ohne es näher bezeichnen zu können; es sind die Gefühle — wohl zu unterscheiden von den Empfindungen. Sie äußern sich, je nachdem ihr vordringendes Streben mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden, und die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Vorstellung oder Hoffnung jenes Erfolgs verbindet, mit der Hoffnung, als herrschende, gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand wird Zweck, und es concentriren sich alle verwandte Vorstellungen zur Erreichung desselben*).

*) „Wird eine Vorstellung gegen eine Hemmung fortdauernd hervorgetrieben, so daß sie der Hemmung nicht weicht, sondern dagegen drängt, so heißt sie Begierde. Denn was will doch Begierde, wenn nicht Befriedigung? Und was ist Befriedigung als vollendetes Vorstellen des Begehrten? Giebt es einen Genuß, der nicht ein Act des Bewußtseins wäre? — Eine lebhafte Phantasie schafft sich selbst

Bisher ist jedoch immer nur von Vorstellungen, als von einfachen Potenzen, die Rede gewesen; es liegt aber in der Natur der Sache, daß dies keineswegs das gewöhnliche Verhältniß sein wird; vielmehr sind in der Regel alle unsere Vorstellungen auf's Mannigfaltigste unter einander verschlungen und vermischt. Diese Verbindungen sind aber alle wesentlich von zweierlei Art: entweder Complicationen oder Verschmelzungen. Compliciren werden sich die sogenannten disparaten, verschiedenen Reihen angehörigen, von verschiedenen Sinnen herkommenden, z. B. blau, rund, süß und weich, u. s. w.; verschmelzen aber werden die entgegengesetzten, d. h. einerlei Reihe angehörigen, z. B. zwei Farben: Roth und Blau verschmelzen in Violett. Jedes Ding mit mehreren Merkmalen ist so eine Complication; zu den Verschmelzungen gehören besonders die ästhetischen — harmonirenden oder disharmonirenden Verhältnisse. Eine solche ganze Complication oder Verschmelzung giebt nun in Bezug auf Hemmung und Streben eine Totalkraft, deren Wirkung aber und Berechnung natürlich weit complicirter sein wird als die der einfachen Vorstellungen; ja die Berechnung ist bald nicht mehr im Stande allen diesen vielgliederigen Complexionen nachzukommen; sie hält sich daher an die einfachen Hauptgesetze.

Wir unterlassen es, uns in dieses Labyrinth, worin die Mathematik allein den Faden der Ariadne abgeben kann, tiefer hinein zu wagen, und begnügen uns damit, dem Entstehen der gewöhnlich sogenannten abstracten Begriffe, wozu auch das Ich gehört, etwas näher auf die Spur zu kommen, wo es freilich, der Schwierigkeit des Gegenstandes halber, nur bei einigen Andeutungen sein Bewenden haben muß. Aus dem Vorigen geht hervor — und ist auch sonst bekannt — daß es erstlich einfache Vorstellungen, die von einfachen, isolirten Empfindungen, wie: roth, rund, süß u. s. w., sodann zusammengesetzte Vorstellungen und Begriffe, dergleichen jedes Ding mit mehreren Merkmalen ist — endlich aber auch abstracte Begriffe giebt, denen nicht wie den beiden vorigen, unmittelbare sinnliche Anschauungen entsprechen. Die Genesis dieser Abstractionen und Ideen, und die zugleich darin liegende Antwort auf die Frage, wie denn das denkende Subject dazu komme, sein Vorstellen selbst zum Gegenstande des Vorstellens zu machen — dies ist es, was als das merkwürdigste,

---

Genuß, wenigstens so lange es gelingt, der Hemmung ungeachtet, das Vorstellen zu vollenden; und nichts Anderes als dies Gelingen ist die Lebhaftigkeit der Phantasie. — Ist es noch eine Frage, wie Verstand und Wille eins sein können?" — Hauptpuncte §. 13.

aber auch schwerste Problem der Lehre vom menschlichen Geiste uns besonders interessiren muß.

Wie überhaupt keine besonderen Kräfte und Vermögen des Geistes, so giebt es auch kein besonderes Abstractionsvermögen. Die Ausbildung des Geistes nimmt vielmehr, psychologisch betrachtet, im Allgemeinen diesen Gang: Wie sich die Verbindung (Synthesis) der einzelnen Vorstellungen mache, braucht gar nicht untersucht zu werden; sie ist ursprünglich mit den Vorstellungen selbst gegeben, und die Unterscheidung folgt vielmehr erst allmählig nach. „Für ein Kind im zartesten Alter giebt es noch gar keine einzelnen Dinge, sondern ganze Umgebungen, die selbst als räumlich sich nur in einem successiven Vorstellen aus einander setzen*)." In dem ersten Chaos der Vorstellungen ist es hauptsächlich die Bewegung einzelner Dinge, wodurch die Umgebung zerreißt, und für das Vorstellen eine Mehrheit von Dingen entsteht. „Anfangs scheint der Tisch mit dem Fußboden Eins, sowohl wie die Tischplatte mit den Tischfüßen; der Tisch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte sich von den Füßen nicht trennt. Was sich nicht von einander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit." „Wie nun die Umgebungen allmälig in einzelne Dinge zerlegt werden, so die Dinge wieder in ihre Merkmale" u. s. w. Haben sich nun die einzelnen Dinge erst abgesetzt und von einander getrennt, so bilden sich von ihnen gewisse „Gesammteindrücke", d. h. Complexionen, auch „allgemeine Begriffe", Gattungsbegriffe (Baum, Mensch) genannt, worin das Aehnliche der Theilvorstellungen ein Uebergewicht über das Verschiedenartige gewinnt, indem durch wiederholte Auffassungen ähnlicher Gegenstände das Aehnliche immer wieder hervorgehoben, das Verschiedene aber zu dauernder Verdunkelung gehemmt und unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt wird, und zuletzt gar nicht mehr zur Evolution der ganzen Reihe seiner mit ihm verbundenen übrigen Merkmale kommt. Wirklich sich ablösen und verloren gehen kann freilich aus einmal gebildeten Complexionen nichts; es können blos einige Theilvorstellungen (Merkmale) gehemmt oder verdunkelt werden; aber auch die verdunkelten bilden mit den bewußten an sich immer eine Gesammtkraft, wie wir oben sahen, und treten, wenn sie sich anders frei entwickeln können, alle nach der Reihe wieder hervor. Solche Reihen oder Folgen von verbundenen Vorstellungen, in welchen man einen und denselben Gegenstand, z. B. einen Mann, erst in seinem

*) Lehrb. der Psychol., S. 194 fg. Psychol. als Wissensch., §. 131 fg. (Sämmt. Werke, Bd. V. S. 134. VI. S. 220 fg.)

Garten arbeitend, dann in einem Buche lesend, dann zu Pferde u. s. f., gesehen hat, compliciren und durchkreuzen sich freilich wieder mit anderen Reihen, wo dieselbe Nebenvorstellung: Garten, Buch, Pferd, vorkommt, auf die mannigfaltigste Weise und werden daher auch auf die mannigfaltigste Weise unter sich gehemmt, während die Vorstellung des Mannes den gemeinschaftlichen Knotenpunct ausmacht, in welchem sich wiederum jene Reihen begegnen. Soll nun eine Vorstellung aus ihrer ursprünglichen Verknüpfung gelöst werden, so, daß sie gleichsam isolirt und unentschieden zwischen mehreren anderen Vorstellungen schweben, als Subject den Prädicaten verbunden, doch aber auch als Subject zugleich wieder von denselben unterschieden werden kann, so sind mehrere solche Reihen nöthig, in denen dasselbe Subject vorkommt, aber auch eben so viele Hemmungen der übrigen Theilvorstellungen, die ursprünglich als Prädicate mit ihm unmittelbar verknüpft waren.

Dies sind freilich noch nicht Abstractionen im höchsten Sinne, noch keine logische und metaphysische Begriffe, sondern die Bildung der bisher betrachteten Gesammteindrücke, bei denen auch namentlich die Sprache das Ihrige thut, beruht doch meistentheils auf dem Zufalle der successiven Auffassung empirischer Vorgänge und kann deßwegen schon zu keiner Allgemeingiltigkeit in der Wissenschaft führen, wohl aber den Satz bekräftigen, daß nicht blos der Stoff der Empfindung, wie Kant wollte, sondern auch die Form der Verbindungen zugleich gegeben werde. Anders ist es mit den logischen und metaphysischen Abstractionen oder Begriffen. Diese sind zwar auch Allgemeinbegriffe, aber reine, völlig von den Complicationen, in denen sie vorkommen, geschiedene, bei denen sich die Reihe, an die sie erinnern, gar nicht mehr gedächtnißmäßig entwickelt, oder bei denen das Vorstellen gar nicht mehr in die Reichhaltigkeit ihres Umfanges hinabgleitet; es sind Kunstproducte des Denkens, denen keine Wirklichkeit entspricht, und nur dazu da, dem Denken selbst als Zielpuncte, als „logische Ideale" zu dienen, ungefähr in dem Sinne, wie Kant die Ideen der Vernunft als Regulative für den formalen Verstandesgebrauch betrachtete. Dabei kann man nur fragen, wie es zugehe, daß wir uns solche Ideale denken, und uns denselben mehr und mehr annähern. Die Frage ist durch das Vorhergehende schon zum Theil beantwortet, so fern es nämlich zu einiger Klarheit gekommen ist, worin das Urtheilen eigentlich seinen Sitz, oder wenigstens seine Voraussetzungen habe.

Dergleichen Begriffe nämlich sind von allen ihren Beziehungen dermaßen entkleidet worden, daß sie in der That auch allen ihren Inhalt verloren haben; wie z. B. für den Begriff der Substanz eines Dinges

gar nichts mehr übrig blieb, nachdem man das Ding aller seiner Eigenschaften beraubt hatte, so war es auch bei dem Begriffe des Ich; auch hier blieb nur der nackte Begriff der Gesammtbeziehung selbst übrig, als ein Mittel- oder Beziehungspunct der mannigfaltigen Ich-Objecte, also eine bloße, eigentlich leere Stelle, auf welche die mannigfachen Beziehungen alle hinweisen als auf ihren Zielpunct oder formale Einheit. Wie und warum nun aus ontologischen Gründen diesem Puncte ein Reales, die Seele (die eben deßwegen in der Psychologie nur als ein Substrat der Thätigkeiten erscheint) untergelegt werden müsse, ist bereits angedeutet worden*).

Hier in der Kürze noch etwas von dieser Seele selbst in ihrer Verbindung mit dem Leibe und von dem Leben. Herbart beschränkt diesen letzteren Begriff auf eine weit engere Sphäre von Naturerscheinungen, als dies in der „Naturphilosophie" insgemein zu geschehen pflegt. Schon oben, wo von der Construction der Materie die Rede war, haben wir beispielsweise die Genesis eines Naturgegenstandes gegeben, von dem es noch zweifelhaft war, ob man ihn für ein Thier, eine Pflanze, oder gar nur für eine Krystallisation gelten lassen wollte. Hier können wir nun weiter gehend an das Obige wieder anknüpfen. Ein Haupterforderniß bei der Erklärung des Lebens ist dies, daß man die Voraussetzung wagen dürfe, daß Selbsterhaltungen, welche im Zusammen mehrerer Realen zuerst gegenseitig angeregt worden, auch dann noch fortdauern können, wenn diese Realen wieder außer Verbindung getreten sind. Wenn es irgend möglich ist, diese Behauptung durchzuführen (dies aber lassen wir hier ganz unentschieden), so kann es nur in der Eidolologie mit einiger Evidenz geschehen, wo wir dahin gekommen waren, in einem und demselben Wesen ein ganzes System sich gegenseitig hemmender, haltender, verschmelzender und voraussetzender Bestimmungen, eine kleine Welt-Totalität für sich anzunehmen. Bleiben wir nun dabei stehen, daß die Seelenmonas rücksichtlich ihrer Selbsterhaltung einer bleibenden Bildung im Inneren fähig ist, also Zustände in sich tragen kann, die unmittelbar selbst wieder die Ursache einer bestimmten äußeren Gestaltung und Bewegung unter günstigen Verhältnissen mit anderen Monaden werden können, so haben wir hier zunächst ein Assimilations- und Organisationsprincip gewonnen, welches sich sofort weiter zur Erklärung der Lebensphänomene benutzen läßt. „Daß die innere Bildung der Elemente selbst," sagt Herbart, „nach ihrer völligen Trennung noch fortbestehe, zeigt sich

*) Vergl. Hartenstein, Met. S. 471.

in der vorzüglichen Fähigkeit, assimilirt zu werden, wodurch die organischen Stoffe zur gedeihlichen Nahrung für andere noch lebende Organismen dienen. Die Existenz der höheren Pflanzen und Thiere beruht bekanntlich ganz wesentlich darauf, daß durch niedere Organismen jenen die Nahrung bereitet werde"*).

Ziehen wir nun zunächst die Verbindung und Wechselwirkung der Seele und des Leibes in Betracht, so findet nach unserer Theorie die Unbegreiflichkeit, die hierin meistens gesucht wird, schon deßhalb gar nicht statt, weil Seele und Leib sich nicht toto genere, wie Immaterielles und Materielles, entgegengesetzt sind, sondern aus einerlei Grundwesen, dem Realen, bestehen, und die Seele nur eine und zwar diejenige Monas ist, welche im ganzen Systeme der Person die Stelle der Substanz-Monas vertritt. Was nun zuerst die Wirkungen betrifft, die von dieser Monas aus nach der Peripherie, in die Glieder des Leibes gehen, also die Willensbewegungen, so ist vorerst wieder daran zu erinnern, daß es kein eigenes Willensvermögen giebt, sondern blos bestimmte einzelne Bewegungen im Bereiche der Selbsterhaltungen der Seele, nämlich Bewegungen solcher Vorstellungen oder Selbsterhaltungen (Zustände), die aus der Hemmung, in der sie sich befinden, wieder empor und sich zu befreien streben. Ferner haben wir gesehen, daß jedweder Veränderung des inneren Zustandes einer Monas auch Veränderungen in der Lage derjenigen Monaden entsprechen werden, mit denen jene in einem unvollkommenen Zusammen sich befindet, und daß diese Veränderungen in den sie zunächst umgebenden Monaden wieder andere Veränderungen in den entfernteren, mit der Substanz-Monas nur mittelbar verbundenen, zur Folge haben werden. „Nun wissen wir, daß die Seele mit einem Ende der Nerven zusammen ist, als welches hier die allgemeine Bedingung aller Causalität ausmacht; ferner daß der Nerv, der sich als ein cohärenter Faden darstellt, eine Kette einfacher Wesen sein muß, die sich in einem unvollkommenen Zusammen befinden; endlich, daß in einer solchen Kette allemal zu erwarten ist, die geringste Veränderung in dem inneren Zustande eines Wesens werde auf die Störungen und folglich auf die Selbsterhaltungen aller Wesen in der Kette einen Einfluß haben. Dieser Einfluß also kann sich, fortlaufend am Nervenfaden, durch den Raum fortpflanzen (nur nicht durch einen leeren), ohne im Geringsten selbst von räumlicher Art zu sein." Eben so hängt nun der Nerv seinerseits wieder mit den Muskeln zusammen und modificirt die inneren Zustände

*) Psychol. II. S. 456 fg. (Sämmtl. Werke, Bd. VI. S. 392.)

derselben; daraus entsteht sogleich eine Aenderung in der Lage der Muskelmoleculen, eine Annäherung derselben unter sich, Zusammenziehung, oder im entgegengesetzten Falle Erschlaffung.

Nach dem Allen bedarf es wohl kaum noch einer besonderen Auseinandersetzung, wie anderseits hinwiederum äußere Störungen sich nach innen auf die Seele fortpflanzen und hier zu Vorstellungen, d. h. zu entsprechenden Modificationen der Selbsterhaltung, werden. Ist aber einmal die sogenannte willkührliche Bewegung erklärt, wodurch sich das, was im engeren Sinne lebendig heißt, von dem Unbelebten unterscheidet, so ist es auch die Locomotivität und alles Andere, was den leiblichen Erscheinungen des Lebens eigen ist. Was den vielbesprochenen Sitz der Seele anbelangt, so sagt Herbart: „Wahrscheinlich hat die Seele keine bleibende Stelle, sonst würde den Physiologen ein ausgezeichneter Mittelpunct im Gehirn aufgefallen sein, wohin Alles zusammenlaufe. Aber die ganze mittlere Gegend, in welcher längst das Sensorium commune ist gesucht worden, kann der Seele ihren Aufenthalt darbieten. Mag also dieselbe sich auf oder vielmehr in der Brücke des Varols hin und her bewegen; nur daß man zu dieser Bewegung nicht etwa einen Canal suche, denn es ist keiner nöthig; so wenig als das Licht der Poren des durchsichtigen Körpers bedarf, den es im eigentlichsten Verstande überall und in jeder Richtung durchdringt. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß, wenn die Seele sich bewegt, dieses nicht geschieht, weil sie will (denn sie weiß nichts davon), sondern daß wiederum wie vorhin ihre inneren Zustände, verbunden mit denen des Gehirns, erst die Ursache, dann die Folge ihres veränderten Ortes sein müssen, wegen der überall vorhandenen Nothwendigkeit, daß der äußere und der innere Zustand gehörig übereinstimmen."

Bei den Bewegungen, welche die Seele in den Nerven und Muskeln hervorbringt, ist ihr der eigentliche Mechanismus völlig unbekannt. Natürlich! denn dieser beruht auf Selbsterhaltungen in anderen Realen, die zunächst die Seele nichts angehen. Es schwebt der Seele, wenn sie etwas Bestimmtes will, nicht, wie einem Maschinisten, derjenige Theil der Maschine vor, der berührt werden muß, um den beabsichtigten Effect hervorzubringen, sondern vielmehr nur die Vorstellung dieses Effects selbst. Was macht nun zwischen dieser Zweckvorstellung und der Muskelbewegung, die den Zweck realisiren soll, das vermittelnde Glied? Bei bewußtvoll auszuführenden, eigentlich so zu nennenden Handlungen muß dieses vermittelnde Moment doch auch auf irgend eine Weise selbst in's Bewußtsein eintreten. Es bestehet in einem bestimmten Gefühle,

„welches mit jeder, gleichviel ob absichtlichen oder zufälligen, Beugung und Senkung der Gliedmaßen verbunden ist — dieses Gefühl complicirt sich mit dem Wollen, oder genauer, mit denjenigen Vorstellungen, welche im Wollen das Thätige sind, und hierin liegt das Mittelglied für den erwähnten Zusammenhang.“ Durch dieses Gefühl bringen wir unsere eigenen Bewegungen, die anfangs, z. B. bei dem Kinde und dem ungeschickten Künstler, ganz oder nur zum Theil unwillkührlich sind, allmälig in unsere Gewalt. Jede Bewegung in den Gelenken erregt ein bestimmtes Gefühl, und in demselben Augenblicke wird auch die Bewegung und deren weiterer Erfolg äußerlich wahrgenommen; erhebt sich nun später die Vorstellung dieses einmal beobachteten Erfolgs wieder als Begierde, so erwacht auch durch dieselbe Complication jenes sie begleitende Gefühl wieder, dieses aber ist unmittelbar selbst schon eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher die bestimmten Nerven- und Muskelzustände entsprechen, die hier gefordert werden.

Wir beschließen unsere Mittheilungen über Herbart's Psychologie mit einem Gleichniß, das der Urheber selbst als die „lichtvollste Anwendung“ der in der Psychologie befolgten Grundsätze gewählt hat*). Dies ist der Staat. Der Staat, „als eine Gesellschaft, die geschützt sei durch eine in ihr selbst liegende Macht,“ sagt Herbart, „ist ein eben so vollkommener Widerspruch, als der Begriff des Ich oder sonst einer von den betrachteten metaphysischen Allgemeinbegriffen; denn die Macht kann eben so gut zerstören als schützen, und eine Gesellschaft, die sich durch ihre eigene Macht behaupten sollte, müßte diese Macht nothwendig auch gegen sich selbst kehren, wodurch innerer Parteistreit, nicht aber ein fester Staatsverband entstehen würde. Der Begriff ist widersprechend, und dennoch giebt es Staaten; jener Begriff also ist kein richtiger Ausdruck des Wirklichen; er muß sich versteckter Weise beziehen auf Merkmale, die in ihm nicht gedacht wurden, die ihm aber gleichwohl zukommen und das Widersprechende in ihm aufheben. Diese Beziehungspuncte sind Kräfte psychologischer Natur dergestalt, daß der Staat in dem Grade realisirt wird, in welchem diese Kräfte in ihm sind und wirken, nämlich die Sitte und der Geschäftsgang sammt der Anerkennung und Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Geschäftsganges. Diese Nothwendigkeit aber ist theils eine innere, theils eine äußere; die äußere ist der Conflict mit anderen Staaten oder Völkern, welcher der Selbsterhaltung des Realen gegen anderes Reale entspricht, und insbesondere die Kriege

*) Psychol., II. S. 5 fgg. (Sämmtl. Werke, Bd. VI. S. 22 fgg.)

betrifft, die ein Staat für seine Existenz zu führen hat. In diesen liegt, wie für einzelne Seelenmonaden, so wie auch für viele Staaten geschichtlich die vorzüglichste Ursache ihrer Ausbildung „und man wird finden, daß die meisten Staaten eigentlich gar nicht wissen, was sie sein würden, wenn sie ganz allein ständen, ganz sich selbst überlassen wären; eben so wie der Mensch nicht weiß, wer er sein würde außer aller Gesellschaft." Die innere Nothwendigkeit aber entspricht genau den psychologischen Verhältnissen, welche wir unter den Namen einer Statik und Mechanik der Vorstellungen haben kennen lernen. „Die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind unstreitig ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte; sie treffen zusammen, sofern sie sich darstellen durch Sprache und durch Handlungen in der gemeinsamen Sinnenwelt. In der letzteren hemmen sie einander; das ist das allgemeine Schauspiel streitender Interessen und gesellschaftlicher Reibungen." Nehmen wir auch hier ein unvollkommenes Zusammen als das Anfängliche an, etwa den patriarchalischen oder einen ähnlichen, der eigentlichen Civilisation unmittelbar vorangehenden Zustand, so finden wir die Menschen bereits in verschiedene größere oder kleinere Gruppen vereinigt — diese würden etwa den Gesammteindrücken oder Dingvorstellungen entsprechen. Alsbald aber werden viele sehr ungleiche Kräfte in Conflict gerathen. „Das Erste, was uns hierbei einfällt, sind die bekannten Schwellen des Bewußtseins, die sich hier in Schwellen des gesellschaftlichen Einflusses verwandeln. Es leuchtet nämlich unmittelbar ein, daß wenige stärkere oder von Anhängern unterstützte Personen eine wie immer große Zahl von schwächeren, einzeln stehenden Individuen bei nur einigermaßen starkem Conflicte aller Kräfte gegen einander nach den oben entwickelten Rechnungen, völlig unwirksam machen können und müssen. Alsdann bleibt aber zwischen den stärkeren Personen ein Druck und Gegendruck, wie wenn jene Schwachen gar nicht vorhanden gewesen wären. Von der Thätigkeit eines jeden wird ein Theil gebunden; Niemand bleibt ganz frei von Hemmung." Diejenigen, welche bei der geschichtlichen Bildung der Staaten vom Anfange an an der Vereinigung gar keinen Theil nehmen konnten, weil sie unter jene Schwelle herabgedrückt waren, blieben der unterdrückte Stand, doch unter allen Verhältnissen, gleich den verdunkelten Vorstellungen stets bereit, wieder aufzustreben, und immer eine im Stillen wirkende Potenz. Diese, welche unter die Schwelle fallen, „müssen ihrer Bedürfnisse wegen sich auf's Bitten legen, sie werden sich zum Dienen gebrauchen lassen; sie schließen sich also bestimmten Personen an, die auf ihre Dienste zählen. So lange nun nicht die Gemeinde

(die nach der Hemmung Verschmolzenen) sich ihrer annimmt, gehören sie jenen als ihren Herren; sie werden von denselben als ein nutzbares Eigenthum betrachtet und haben hiegegen kein Mittel, als den Versuch zu entfliehen, ohne zu wissen, wohin." Aber auch oberhalb der Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses wechselt das Gleichgewicht unter den Einzelnen; manche sinken herab, manche steigen, wenige scheiden sich als die Vornehmen von den Vielen, die nicht beachtet werden, den Gemeinen. Einer nun ist der Angesehenste unter Allen, der Fürst; mit diesem verschmilzt unmerklich das Selbstgefühl der ihm nahe Stehenden, Alle sehen auf ihn hin, richten sich nach seinen Bewegungen, hängen an ihm; er findet sie lenksam und benutzt diesen Vortheil. Dies ist der Hergang in den ältesten Monarchieen; doch auch diese Lenksamkeit hat ihre Grenze, der Fürst fürchtet für sein Ansehen am meisten von den ihm zunächst Stehenden, dem Adel; er nimmt sich der Gemeinen an, nicht sowohl um sie zu heben, sondern um sie unter sich zu einer Gesammtkraft zu verschmelzen; er giebt ihnen eine Verfassung, macht sie zu Bürgern. — Doch genug von diesem Vergleiche des Staates mit den psychologischen Vorgängen des Bewußtseins des einzelnen Menschen. Man sieht, wie genau diese Lehren zusammenhängen und sich in jedem Systeme consequent mit einander ausbilden werden.

In der That, wenn wir sagen, Herbart's System charakterisire sich im Gegensatze namentlich zu dem Hegel'schen durch eine vorwaltend mechanische Ansicht, so bedienen wir uns nur seiner eigenen Worte. „Wäre ich nicht mit der praktischen Philosophie vorher völlig mit mir im Reinen gewesen," sagt er, „so möchte leicht der psychologische Mechanismus mich mit eben dem Schrecken erfüllt haben, mit welchem so Viele vor ihm die Augen verschließen, die eben so wenig vertragen, in's Innere des menschlichen Geistes zu schauen, als sie das Innere des Leibes ohne Grauen betrachten können" *).

Daraus entspringt aber auch für den Referenten die Obliegenheit, von jenen praktischen Grundsätzen wenigstens so viel zu sagen, als hinreicht, um den Zusammenhang — oder vielmehr Nichtzusammenhang — mit den so eben vorgetragenen Theorieen einer zweideutigen Dunkelheit zu entreißen, die den Unkundigen wohl verleiten könnte, gegen die selbst von den Gegnern des Systems anerkannte moralische Reinheit und Würde der praktischen Philosophie Herbart's vorgefaßte Meinungen zu hegen. Da jedoch dieses weite Feld jenseits der uns für diese Vorträge abge-

*) Psychol., I. S. 79. (Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 263.)

gesteckten Grenze liegt, so muß es hier bei einigen kurzen Notizen sein Bewenden haben. Herbart will nicht etwa, wie man nach dem Vorigen meinen könnte, angeborene besondere Vorrechte, denn alle angeborene psychologische Formen, alle ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseins und besondere Vermögen sind ihm ein Unding, und solche Rechte würden seiner Rechtslehre zufolge nicht zum Rechte, sondern zum Unrechte und Streite führen. Eben so wenig aber statuirt Herbart auch ein ursprünglich gesetzgebendes moralisches Gefühl; er verwirft den kategorischen Imperativ Kant's, „nicht blos, weil auch dieses angeborene Formen sein würden, sondern weil das moralische Gefühl sammt der aus ihm entstehenden Bereitwilligkeit zum moralischen Gehorsam abzuleiten ist als Gesammtwirkung aus den verschiedenen praktischen Ideen, die wiederum durch eben so viele verschiedene ästhetische Urtheile erzeugt werden," wie sich sogleich noch näher zeigen wird. Kant's kategorischer Imperativ war blos ein formelles Gebot, Herbart's Princip dagegen ermangelt des Inhalts, des Was, nicht, das gethan werden soll; dieses Princip aber liegt in denjenigen willenlosen, d. i. unserer Willkühr ganz und gar entnommenen, Urtheilen ästhetischer Art, die über die Verhältnisse des Willens im Bewußtsein gefällt werden. Es giebt nach ihm, wie wir gesehen haben, kein besonderes Willensvermögen, und der Wille ist keine besondere, am allerwenigsten die substantielle Macht, das eigentliche Reale; er ist vielmehr in den aufstrebenden Vorstellungen psychologisch begründet. Eben so wenig giebt es, nach ihm, eine transscendentale Freiheit in dem Sinne, wie wir sie bei Fichte näher kennen lernen werden, oder in dem, wo sie mit dem Wesen und substantiellen Willen, der Wurzel alles Fürsichseins, unmittelbar zusammenfiele. Herbart läugnet aber auch die moralische und rechtliche Freiheit nicht; vielmehr sucht er ihren Begriff zu retten vor der Auflösung in eine ganz abstracte, unbestimmte und inhaltslose Unabhängigkeit, und findet sie vielmehr in der ausgeprägten und vollendeten Selbstständigkeit des bestimmten Charakters. „Der Mensch soll wissen und fühlen, daß er der Einsicht gemäß handelt, darin besteht das Wesen der inneren Freiheit," oder die Freiheit ist „das Eine und gleiche Vermögen des Urtheilens und der vollkommen entsprechenden Entschließung." Sie ist also ein Können, und zwar eben so sehr ein richtig urtheilen, wie danach sich entschließen und handeln Können. Aber in den gewöhnlichen Theorieen werden zwei Bestandtheile, die darin liegen, nicht gehörig unterschieden, nämlich einerseits die Willkührlichkeit des Thunkönnens und anderseits die Nothwendigkeit und unbestechliche Gebundenheit des Urtheilens. Der im einzelnen Falle realisirte Wille ist dem

sittlich-ästhetischen Urtheile des Gewissens eben so zufällig, wie eine That einem Gesetzbuch. Deßwegen dringt Herbart vornehmlich auf eine entschiedene Trennung der Principien der theoretischen nnd praktischen Philosophie, die nicht in ihren Ausgangspuncten, sondern erst zuletzt, in ihren Resultaten, zusammen kommen sollen. Die Principien der Ethik liegen in dem willenlosen Urtheile ästhetischer Art, welches sich mit logischer Strenge nach dem sittlichen Ideale richtet, mit welchem ein gegebener Willensact verglichen wird. Die theoretische Philosophie aber hat es nur mit dem Wirklichen, in der Psychologie also mit den Willensbewegungen oder dem, was wirklich gewollt wird, zu thun. Das, was reiner Gegenstand der Erkenntniß ist, und das, was ohne jene ästhetische Beurtheilung nicht verstanden werden kann, ist zu trennen, nicht aber, wie in den Identitätssystemen, zur Einheit eines sich selbst wollenden und vollziehenden Vernunftgesetzes unter dem Namen von Freiheit aufzulösen. Vielmehr, wie für die theoretische Beurtheilung kein „gut" oder „schlecht" vorhanden ist, so bekümmert sich die praktische nicht um die Frage, ob etwas wirklich geleistet wird, ja werden kann, oder nicht*).

Wenn im Gemüth mehrere Vorstellungen zugleich auftauchen wollen und einen Widerstreit erheben, so ist dies die praktische Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das allgemeine Wollen, die Kraft der Entscheidung, der Charakter des Mannes wird also besonders davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen, eine bestimmte Art von Bildern im Bewußtsein desselben sich dauernd und vorzugsweise gehalten und dadurch herrschend gemacht hat, daß sie andere Vorstellungen in dauernder Unterdrückung abgeschwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins gelassen hat. In der Macht dieser herrschenden Vorstellungsmasse, die sich je länger desto mehr unangefochten festsetzt, besteht die Gewohnheit und die Hauptabsicht des Wollens.

Da der Mensch vermöge seines Selbstbewußtseins seine eigenen Zustände selbst betrachten und nach der Idee des Guten und Schönen beurtheilen kann, so ergiebt sich hieraus das Gewissen; denn es giebt ein Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, ja sogar, womit Klugheitsregeln befolgt werden. Diesen Ideen nun des Schönen und Guten, sagt Herbart, kommt eine ursprüngliche Evidenz im menschlichen Bewußtsein zu; es ist nicht nöthig,

*) Herbart, über philos. Studium. Kleine philos. Schriften, Bd. I. S. 151. (Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 420.)

dieselben einer gleichen Bearbeitung und Berichtigung zu unterwerfen, wie die Begriffe der Metaphysik; sondern sie sind unmittelbar anwendbar, um giltige Urtheile, nämlich des Beifalls und Mißfallens, zu fällen. Sie können gar nicht erst logisch berichtigt werden; nur in ihrer Reinheit und Klarheit müssen sie erscheinen; denn freilich sind sie in vielen Individuen unter der Masse der Nebenvorstellungen oft verdunkelt und entstellt. Die Grundidee von allen ist die der Schönheit (das *καλόν*, welches das sittlich Gute unter sich befaßt). Das Schöne darf nur von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen befreit, in seiner ursprünglichen Reinheit und Bestimmtheit dargestellt, besonders aber vor der Verwechselung mit dem blos Angenehmen und Nützlichen gesichert werden, und Jedermann kennt und weiß es als etwas Bleibendes, Allgemeines und Stetiges wohl zu unterscheiden von der Befriedigung wechselnder Begierden. Diese Entschleierung und Darstellung des Schönen macht überhaupt das Geschäft der praktischen Philosophie aus, welches somit die Aesthetik ist in einer weiteren Bedeutung, wie man sieht, als diesem Worte gewöhnlich beigelegt wird. Die Aesthetik ist eine praktische Wissenschaft, d. h. sie nimmt den ihr gegebenen Begriff der Schönheit und geht damit an das Gegebene. Sie besteht also aus einer Reihe von Kunstlehren, welche angeben, wie der Künstler den Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, behandeln soll, damit er jener Idee entspreche, also nicht mißfalle, sondern wohlgefällig werde. Aber aus dem übrigen Schönen selbst scheidet sich das Sittliche heraus, als dasjenige, was nicht blos als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt.

Bei dem Schönen im engeren Sinne ist es gleichgiltig, ob man überhaupt praktischer Künstler sein und dasselbe darstellen wolle. Es ist blos Regel und Gesetz für den ausübenden Künstler, und die Befolgung desselben gebietet das ästhetische Gewissen demjenigen, der sich einmal dies Geschäft gewählt hat. Allein es giebt auch Kunstlehren, sagt Herbart*), deren Vorschriften den Charakter eines nothwendigen Gesetzes für alle Menschen deßwegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur, vermöge ihres ganzen Daseins, bearbeiten müssen, nämlich sich; und die bezeichnete Kunstlehre ist die Tugendlehre. Diese stützt sich auf die sogenannten praktischen Ideen, deren es mehrere giebt und von denen namentlich fünf hervor-

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3. Ausg. Königsberg, 1804. S. 26. (Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 50.)

zuheben sind: 1) die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit, 2) die Idee der Vollkommenheit (z. B. der Cultur), 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechtes und 5) der Billigkeit. Das in der Tugendlehre, die es also überhaupt mit dem Löblichen und Schändlichen zu thun hat, überhaupt zu betrachtende Verhältniß ist die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil sind in Uebereinstimmung. Diese Harmonie ist das, was unmittelbar sittlich gefällt, das Sittlichschöne, die Tugend, als Ideal gedacht, auch die behauptete sittliche Freiheit. Das Recht insonderheit entspringt aus willkührlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen soll. Seine Giltigkeit und Heiligkeit beruht auf dem Mißfallen am Streite und kann nicht ohne gefährliche Verwechselung der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden*).

Was nun endlich die Feststellung des religiösen Interesses betrifft, so glaubt Herbart demselben dadurch vorzüglich förderlich gewesen zu sein, daß er nicht, wie Kant, die Idee der Zweckmäßigkeit als eine blos subjective Vernunftidee betrachtet, die nur der Mensch dem Laufe der Natur leihe, sondern daß er dieselbe vielmehr mit allen empirischen Anschauungen und Begriffen aus der Natur selbst schöpft, oder in derselben, d. h. in unseren empirischen Vorstellungen selbst nachweist**). Steht die Welt wirklich als ein zweckmäßig eingerichtetes Ganzes da, so können wir auch nach dem Urheber dieser Zweckmäßigkeit fragen, und werden ihn in einem Wesen über uns, nicht aber in unserem Blicke, der die Vernunft aus dem Menschen in die Natur nur hinüber spiegele, finden. Dieser Glaube an einen ordnenden Geist, so wenig er auch demonstrativ begründet werden kann, beruht doch gerade auf demselben Schlusse und hat dieselbe Gewißheit wie der Glaube, mit welchem jeder Mensch von dem Dasein anderer vernünftiger Geister überzeugt ist; denn auch von meinen Mitmenschen sehe in nur Gestalten nnd zweckmäßige Handlungen; daß diese aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, ist nur ein Glaube, aber ein so zuversichtlicher Glaube, daß er an Gewißheit weit über allem

*) Weiter ausgeführt ist Herbart's praktische Philosophie worden von Hartenstein, „die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften," 1844.

**) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3. Ausg. Königsberg, 1804. S. 243 fgd. §. 155. (Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 275 fgg.)

Wissen steht. Eine Kosmogonie ist freilich wissenschaftlich auszuführen unmöglich, aber „was das Reich der Wesen anlangt, so bleibe der Satz unangefochten, daß es der Substanz nach erschaffen ist. Zur Substanz gehören Accidenzen; diese aber können angesehen werden als hervorgehoben aus der unendlich vielfachen Möglichkeit der zufälligen Ansichten durch vorbereitete Störungen und Bewegungen." Uebrigens aber kann alle Metaphysik, so lange sie nicht, wie die Mathematik, sich allgemeiner Uebereinstimmung erfreut und nur noch im Forschen begriffen ist, sich weder in die Erfahrung eindrängen, „noch in die Gefühle derer, welche nur leben im Glauben" *).

Es fällt in die Augen, daß Herbart sich in so weit auf der Kantischen Stufe gehalten hat, als auch er kein eigentliches Erkennen und Wissen der Qualitäten des Seienden und der Dinge an sich gelten läßt, sondern wie Kant, nur ein Erkennen der Erscheinungen. Da aber doch die wechselnden Empfindungen, sowie deren Verknünpfung oder Form, unmittelbar und unläugbar gegeben sind, diese aber, wenn auch an sich nur Schein, doch ein Erscheinendes oder Reales außer der Seele voraussetzen, so ist das Vorhandensein einer realen Welt außer dem Ich erwiesen; erwiesen auch, daß die Seele mit dieser in Verbindung stehe. Die Entstehung der Empfindungen ist kein Räthsel mehr, sobald wir sie als Selbsterhaltungen der Seelenmonade betrachten, nur folgt aus dieser Selbsterhaltung nicht, daß die Empfindungen wahrhaft den Qualitäten der Realen entsprechen, vielmehr sind sie rein subjectiv und in so fern Schein. Jede Monade lebt in sich mit ihren Empfindungen eingeschlossen; es kann in meiner Seelenmonas eine andere unmittelbar sich nie in mein Wissen oder Empfinden verwandeln. Dies ist die Seite der Subjectivität des Systems, welche man jedoch noch keineswegs mit subjectivem Idealismus verwechseln darf; vielmehr steht sie diesem insofern direct entgegen, als bei Herbart die Verschiedenheit der Empfindungen, d. i. der Verhältnisse der Selbsterhaltung, im Allgemeinen nothwendig auf wirkliche reale Objecte, auf Verschiedenheit der Realen, und diese wieder auf eine entsprechende Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Verhältnisse hinweisen, während der subjective Idealismus die Dinge für Vorstellungen

---

*) Hauptpuncte §. 14. Bei Herbart selbst finden sich nur zerstreute Aphorismen zu einer Religionsphilosophie. Was aber mit seiner, wesentlich auf eine reine Moral gegründeten Theorie in dieser Hinsicht geleistet werden kann, beurkundet die Religionsphilosophie von Drobisch. Leipzig, 1840.

und diese für reine Selbsterzeugnisse des Ich erklärt. Herbart dagegen sagt von seiner realen Welt: nur die Verhältnisse, nicht das in diesen Verhältnissen Stehende erkennen wir; all unser metaphysisches Wissen bezieht sich auf die Form, nicht auf die Qualität, den Stoff des Realen an sich. Auf das Erkennen dieses Ansich, sagt er, kommt es ja auch dem Menschen gar nicht an; es kann ihm blos darauf ankommen, was die Dinge für ihn sind; und dies lehrt eine lange und treue Beobachtung in der Erfahrung. Wir erkennen gar keine Substanz, und da jede Substanz blos als Quale denkbar ist, auch gar keine Qualität an sich. „In unserem Erfahrungskreise bildet sich nur ab das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die unter einander die Gruppen von Einheiten bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Die Erfahrung besteht blos in einem Gewebe von Relationen. — Das Gegebene enthält nur jenen objectiven Schein, der für alle Zuschauer giltig ist, aber keine Prädicate der Dinge selbst darbieten kann. Wie viel haben aber doch z. B. die Astronomen aus aus solchem Scheine gemacht durch vereinte Kunst und Kraft! Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem Allen ist die Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nöthig noch brauchbar und von irgend einem Einflusse. Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter. Einzig der Metaphysiker ist es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geschehen von unserem gewöhnlichen Gedankenkreise liegen"*).

Die wahrhafte objective Erkenntniß der Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen soll für die Zwecke des gewöhnlichen Lebens nicht nöthig sein, genug wenn wir nur wissen, wie etwas für uns ist. Wollten wir dies auch für die eudämonischen Zwecke der Lebensführung zugeben, so würde doch damit der höhere Zweck und Drang, der an und für sich selbst schon höchst werthvolle, der intellectuelle Zweck der Wahrheitserkenntniß um dieser Erkenntniß willen, es würden die damit unabtrennlich verbundenen ethischen und religiösen Zwecke des menschlichen Geistes sich unmöglich für befriedigt erklären können. Das bescheidene, scheinbar dem Menschen so wohl anstehende Erklären der menschlichen Vernunft für beschränkt, das Flüchten zum Glauben, wo und weil man gerade die höchsten Wahrheiten nicht wissen und begreifen könne, läßt

*) Allgem. Metaphysik, Bd. II. S. 414. (Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 319.)

überall einen Stachel im Gemüth zurück und einen nicht zu betäubenden Schmerz des Zweifels. Es ist nicht bloßer Hochmuth des Wissenstriebes, es ist ein schlechtverhüllter Widerspruch, der uns stachelt, ein Widerspruch, in welchen ein bestimmtes Philosophiren selbst uns erst verwickelt hat, und dann rathlos stehen läßt, weil es sich selbst nicht mehr zu helfen weiß und nun die Schuld auf die menschliche Vernunft überhaupt schieben möchte. Ebendies begegnet uns auch hier. Herbart bemüht sich, die Widersprüche aus den besondern Begriffen im Einzelnen zu entfernen und läßt den Widerspruch im Großen und Ganzen stehen. Ein allgemeiner, durch diese ganze Metaphysik sich hinziehender Mangel ist der, daß die objective Wahrheit einer substantiellen einheitlichen Verbindung gänzlich fehlt, die wir doch gleichwohl subjectiv — aber eben nur subjectiv — in uns tragen und, soll unser Wissen grundwesentlich dem Sein adäquat sich verhalten, auch als Postulat an die Objectivität stellen. Die Beziehungen der Realen, welche diesen Mangel ersetzen sollen, die Repulsion und insonderheit die Attraction, lösen sich in einen blos subjectiven Schein auf. Eine wirkliche Attraction kann überhaupt von keinem atomistischen System angenommen werden und ist auch von der exacten Physik, die sich bekanntlich ganz darauf stützt, unseres Erachtens nicht erklärt worden. Man müßte in der That das Neuton'sche System wieder aufgeben, wenn man den Atomismus consequent durchführen wollte. So findet man auch bei Herbart zwar einiger Maßen erklärt, wie der Schein einer gegenseitigen Anziehung der Elementarbestandtheile in uns, den beobachtenden Subjecten, entstehen kann, und — die Prämissen zugegeben — entstehen muß, aber um desto weniger erfährt man die objective Wahrheit, das wirkliche Geschehen. Nur zu oft soll man sich die Erscheinungen durch gewisse Fictionen — z. B. indem man sich die raumlosen Monaden als in einander ganz oder zum Theil eindringende Kugeln vorstellen soll — begreiflich machen, aber gerade das, was die Sache begreiflich machen würde, ist das Fingirte dabei und muß wieder negirt werden, also daß man von diesen Ansichten, die gerade den Cardinalpunct des Systems betreffen, ebenso sagen möchte, wie Jacobi von Kant's System: „man kann ohne dieselben nicht hinein kommen und mit denselben darin nicht verharren."

Das System bildete sich in Herbart's Geiste gegenüber und im Kampfe mit dem Idealismus Fichte's, von welchem er sich nicht befriedigt fand; und im directen Gegensatz zu diesem ist Herbart im Rechte, sofern er auf ein objectives, reales Sein dringt; dieses Recht wird er behaupten jedem idealistischen Monismus gegenüber. Ein zweites Grundgebrechen

dieser Form des Idealismus war die gänzliche Unerwiesenheit und Unbegreiflichkeit des Hervorgehens eines unendlich mannigfaltigen Inhalts aus dem einfachen Grunde des Ich, das für solches Erzeugen kein Grund war. Herbart bestand auch hiewider auf dem Satze, daß aus einem abstracten Factor keine Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erklärlich sei. Er macht damit einen unendlich wichtigen, von der alten Metaphysik sowohl als von den folgenden neuern Identitätssystemen verletzten Grundcanon geltend, den des zureichenden Grundes, kraft dessen das Höhere, Concretere nicht aus dem Niederen, Abstracteren entspringen und abgeleitet werden, aber auch nicht durch die Annahme einer „Potenz" umgangen werden kann, die weder in realer, noch in geistig bewußter Weise, sondern, wie sich uns später zeigen wird, als Indifferenz von beiden Existenzformen zu Grunde gelegt zu werden pflegt.

Indem wir ihm nun in obigem und nicht minder auch in diesem Puncte vollkommen Recht zu geben nicht anstehen, können wir doch dessen ungeachtet nicht umhin, ihn als Fichte's Gegenpart mit diesem auf eine Linie, beide nur an entgegengesetzte Endpuncte zu stellen, so daß sie sich gegenseitig ergänzen müssen, aber nur ergänzen können unter einem höheren Gesichtspunct. Man muß sagen: Fichte ist derselbe Monadolog, nur vom subjectiven Standpunct aus, der Herbart ist vom objectiven. Dieser sieht blos von außen an und Alles erscheint ihm demnach als seiendes Object, selbst die eigenen Gedankenbestimmungen treten in Weise der Dinge auf; jener versetzt sich unmittelbar in die Stelle des denkenden Subjects, ist selbst das monadische Ich, und alles verwandelt sich ihm in reine Gedankenbestimmungen, auch die Objecte treten nur als des Subjects Gedanken aus ihm hervor. Beide haben aber ein gleich abstractes leeres Sein zum Grunde und Wesen, jener kann daher die Gedankenfülle nur ebenso unmittelbar im Ich da und gegeben sein, nicht erst von ihm erzeugen lassen, wie Herbart die Grundelemente der Dinge objectiv erzeugungslos voraussetzen muß. Eine „Kosmogonie" ist daher bei Herbart nicht blos nicht deducirbar, sie ist in der That ein Widerspruch, nicht blos unbegreiflich, sondern auch unmöglich, und darum consequenter Weise auch eine freie Schöpfung. Herbart legt zwar gerade darauf Gewicht, daß innerhalb einer ursprünglich als chaotisch vorgestellten Monadenwelt kein nothwendiger Grund zu einer ordnungsvollen, zweckmäßigen Selbstgestaltung gegeben sei, dieselbe vielmehr, wenn sie sich irgendwie gestaltet hätte, dem Zufall anheim fallen würde, was nicht annehmbar sei; daß folglich aus der wahrgenommenen wirklichen Zweckmäßigkeit der Welt auf einen zweckbewußten Urheber geschlossen werden

müſſe; allein da doch dieſer Urheber ſelbſt als Monade gedacht werden müßte, von den Monaden aber oder Realen überhaupt gilt, daß ſie ſich nur im Zuſammen mit andern und durch daſſelbe, vermöge der „Selbſterhaltung“ geiſtig beſtimmen und zuſtändlich erfüllen, ſo drängt ſich eine Reihe von Annahmen und Vorausſetzungen auf, die, wenn wir ſie, wie das Syſtem uns durch ſeinen Subſtanzbegriff berechtigt, von den endlichen Dingen analog auf Gott übertragen wollten, einen ſehr inadäquaten Begriff Gottes und ſeiner Wirkſamkeit zum Reſultat haben würden; dürfen wir aber dieſe Analogie überhaupt nicht auf das höchſte Weſen anwenden, ſo ſehen wir uns hier dem Nichtwiſſen und der Unbegreiflichkeit preis gegeben.

Herbart darf von der Strenge, womit er den Begriff des Seins faßt, nicht das Allergeringſte nachgeben, denn nur daraus entſpringen die Widerſprüche, welche als Conſequenz gerade dieſe Löſungsweiſe, d. h. ſeine ganze Metaphyſik, nach ſich ziehen; ſie würde unnöthig ſein, wenn der Begriff des Seins irgendwie mit ſich handeln ließe. Dies hält uns ab, die inneren Zuſtände der realen Weſen für weiter etwas als für einen Schein zu nehmen, welcher nur für den Beſchauer entſteht, der ſie in ihren mannigfaltigen Gruppirungen erblickt; ein Schein, der dann, ſubjectiv, wie er im Ich des Beſchauenden iſt, wieder hinübergeſpiegelt wird in das Innere der Realen, wo er ebenſo ein innerer Zuſtand ſein ſoll, wie im Subject; und hinwiederum, weil dieſe Zuſtände vorher nur als äußerliche Verhältniſſe der Realen unter ſich begriffen worden ſind, ſo ſind auch die pſychologiſchen Zuſtände im Subject nur äußerliche Verhältniſſe der Vorſtellungen unter ſich. Gleichwohl iſt hier, im Subject, das Ich die gemeinſchaftliche Subſtanz der Vorſtellung, dieſe ſind bloße Inhärenzen deſſelben, obgleich ſie ſich wie reale Weſen gegen einander verhalten.

Allerdings bietet die Pſychologie Probleme dar, die, wie namentlich das Gedächtniß, das unwillkührliche Erinnern und das Vergeſſen, von keinem Syſteme bisher auf völlig genügende Weiſe gelößt ſein mögen, während ſie bei Herbart eine annehmbare Löſung durch das Unter- und Auftauchen der Vorſtellungselemente zu finden ſcheinen, ein gänzliches Vergeſſen und Verſchwinden aber eigentlich gar nicht ſtattfindet; und unläugbar iſt von den früheren Pſychologen das Verhältniß der einzelnen Vorſtellungen zu einander, wodurch ſie ſich wie beſtimmte Kräfte verhalten, zu wenig in Rechnung gebracht worden. Aber auch hier wieder tritt uns dieſelbe Schwierigkeit entgegen, daß, je mehr die einzelnen Vorſtellungen wie reale Dinge und ſelbſtändige Objecte in der Seele behandelt werden, die einheitliche Thätigkeit der Seele, die ſich dann wieder wie ein

anschauendes Subject im Hintergrunde des Subjects verhalten würde, verschwindet, oder aber daß die Vorstellungen, wenn sie wirklich nur Selbstbestimmungen des denkenden Geistes sind, jene Selbständigkeit aufgeben würden.

Damit hängt auf's Genaueste zusammen was schon früher von einer gewissen „inneren Bildsamkeit" der Wesen, auch des Seelenwesens, erinnert worden ist, vermöge deren die Seele, gleich den ähnlichen Verbindungen der Elemente in lebendigen Organismen, auch noch außer und nach aufgehobener Verbindung und realer Wechselwirkung mit andern realen Wesen, also auch da, wo keine wirkliche Störung und Selbsterhaltung mehr stattfindet, dennoch dieselben Kräfte und Thätigkeiten nach wie vor dauernd bewahren und äußern soll — gar nicht zu gedenken, daß, so treffend auch das wirkliche Empfinden als ein Sichselbsterhalten und wieder in den ursprünglichen Zustand Zurückstreben der einfachen Seele, mithin als eine nur negative Thätigkeit, begriffen werden kann, doch das positive Reproduciren der Vorstellungen ohne eine gewisse Spontaneität des Geistes schwerlich erklärt werden kann, wenn nicht ideelle Thätigkeit (Denken) und reales Wollen und Wirken identificirt werden sollen: „intellectus et voluntas unum idemque est", — ein verhängnißvoller Satz für die ganze Ethik, womit Herbart durch seine Theorie des Begehrens als Strebens nach deutlichen Vorstellungen (siehe oben S. 122) hart an den Spinozismus streift, den er doch sonst überall auf's Entschiedenste bekämpft.

Alles dies und vieles Andere, was außerdem noch als ungelöste Schwierigkeiten aufgezeigt werden könnte, wird zuletzt seine Quelle im Princip und in der Methode des ganzen Systems haben, wozu wir uns schließlich noch einmal zurückwenden. Ein einiges Princip, als Ausgangspunct, giebt es nach Herbart nicht, sondern unendlich viele Anfänge, und die Einheit, welche die Wissenschaft verlangt, soll erst zuletzt, d. i. im Resultat, erzeugt werden. Das ganze System ist das gerade Gegentheil von einem genetischen, dergleichen der vollendete Idealismus sein will: nicht aus dem Einheitspunct des Auges strahlt der Lichtkegel aus, welcher eine Vielheit von Objecten hinwürfe, sondern von vielen objectiven Puncten her gehen die Strahlen zusammen zum Vereinigungspuncte in's Auge, d. i. in's Subject. Die Einheit ist dergestalt nur subjectiv, nicht objectiv; sie ist nur im Wissen, aber nicht im Sein. Wenn also eine substantielle Einheit gewußt, d. h. nicht blos gedacht, sondern auch als an sich seiend, als Wahrheit, vorausgesetzt würde, so würde etwas Falsches gewußt oder vielmehr nur gedacht; es muß also im Denken oder

Bewußtsein etwas, eine Form, gesetzt werden, die nicht von den Objecten gelten darf, nämlich die Einheit oder durchgängig substantielle Verbundenheit. Es ist daher allerdings consequent, wenn Herbart sagt: was vom Begriff als Begriff gilt, gilt nicht von dem Seienden, was durch diesen Begriff gesetzt wird; denn ein Begriff ist eine Vorstellung, eine bloße Inhärenz und Modification des Zustandes des Subjects, er ist also gerade das Gegentheil oder die Negation des wahrhaften objectiven Fürsichseins; eine Verwechselung dieses und jenes würde unausbleiblich zum Idealismus führen und gar kein reelles Sein außer dem Subject übrig lassen. Allein mit demselben Rechte läßt sich das Verhältniß auch umkehren. Ist Alles und Jedes, was ist, real und für sich selbstständig, so ist eben so wenig im Wissen wie im Sein eine Alles umfassende Einheit; jede Monas ist mit ihren Vorstellungen — oder wie man ihre Modificationen sonst nennen mag — absolut in sich verschlossen, isolirt, ein Idealismus in sich für sich, und von einer realen Welteinheit außer ihr kann sie gar nichts wissen, weil keine solche existirt; auch der vorhandene Schein kann nichts beweisen, denn dann ist er nur das eigene Scheinen der Monas in ihr selbst, sie selbst der Grund desselben und somit rein productiv; was wiederum ganz gegen die Voraussetzung wäre.

Herbart erkennt an, daß ein großer Unterschied zwischen bloßem Denken und Wissen ist. Er fordert für das Wissen, daß ein entsprechendes Sein, eine solche Objectivität wirklich da sei; denn das Dringen auf die Strenge des Seinbegriffs ist die Negation und Abwehr jedweder Auflösung der objectiven Wahrheit in ein nur subjectives Denken. Es ist dies, wie gesagt, eine der Seiten des Systems, womit es jedwedem Idealismus und Identitätssystem gegenüber im vollen, nicht zu erschütternden Rechte ist. Das Wissen muß das Seiende wissen, sonst ist es kein Wissen, keine Wahrheit. Dennoch finden wir, sobald wir bis zu diesem, wenigstens formell allgemeinen Princip, der Idee des Wissens oder der Wahrheit, vordringen, daß Herbart es ablehnt, diese Idee zum Princip einer speculativen Entwickelung zu machen. Gelegentlich verwirft er auch dieses Princip als unfruchtbar, und anstatt es nur auf die einfachste analytische Weise zu versuchen, ob sich etwas daraus herleiten lasse, oder ob (um auf seine Weise zu reden) dieser Begriff auf bestimmte Ergänzungsbegriffe hinweise, behauptet er, es lasse sich damit nichts anfangen, ohne entweder wieder auf die beliebten psychologischen Vermögen oder auf Hypostasirung der Thätigkeit des Denkens zum denkenden Subject zu gerathen*).

*) Ueber philos Studium. Kl. Schriften Bd. I. S. 161. (S. W. Bd. I. S. 430.)

Dagegen wirft Herbart die Frage auf: wenn alles Speculiren und wissenschaftliche Interesse auf Einheit geht und auf dem Einheitstriebe beruht, soll diese Einheit blos eine subjective Einheit im Reiche der Gedanken, oder auch eine objective der Dinge, soll sie sowohl Princip der Wissenschaft, als auch Haupt der gesammten Natur sein?*) Die Antwort ist: „sofern der Denker das Reale denkt, bedarf er der Einheit; in seinen Naturbetrachtungen muß allgemeiner Zusammenhang herrschen; sofern er aber auf die Frage, was er denke, sich die Antwort giebt: das Reelle — fällt jenes Bedürfniß ganz weg, darum, weil es überall nicht liegt in dem Was, sondern nur im Denken." So hätten wir in der That ein Bedürfniß des Denkens, welches darin besteht, die Wahrheit zu erkennen, also sie so zu denken, wie sie ist; und gleichwohl können wir sie nicht erkennen und denken, wie sie ist, ohne sie anders zu denken, als sie ist. Will Herbart damit nur sagen, wie Kant, der Gedanke: ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten, um das Denken zum Selbstbewußtsein zu erheben, und dieser Gedanke diene zugleich als Correctur für nahe liegende Verwechselungen der Subjectivität und Objectivität, Idealität und Realität — so hat die Erinnerung an den formellen Unterschied des Gedankens und des durch ihn Gesetzten, wie gesagt, eine namentlich in unserer Zeit von Neuem geltend zu machende Wichtigkeit; allein dieser Unterschied darf zu keinem materiellen des Inhalts gemacht und dahin ausgedehnt werden, daß, obwohl subjectiv Einheit da sei, objectiv dieselbe doch gar keine Bedeutung und Wahrheit habe.

Ueberhaupt aber ist es auffallend, daß Herbart so gut wie irgend einer der Neueren, die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen formalen oder analytischen Logik für die Lösung der höchsten metaphysischen Probleme erkannt und den Grund davon wesentlich darin nachgewiesen hat, daß sie die Begriffe und Begriffsmomente oder Merkmale als fertig gegebene nimmt und damit so gebahrt, daß nur Compositionen und Decompositionen, aber keine wesentliche Einheit herauskommt oder vorausgesetzt wird. Sie entdeckt damit kein substantielles Band, keinen eigentlichen Grund weder der Einheit noch der Mannigfaltigkeit; dieser Grund entgeht ihr und damit das Tiefste, was die Philosophie zu erforschen hat. An deren Stelle tritt aber bei Herbart, wo die Probleme es fordern, die Methode der Beziehungen. Diese geht zwar allerdings von einer objectiven Einheit (dem m im A) aus, aber indem sie dieses m durch Zerfällung in

*) Ueber philos. Studium. Kl. Schriften Bd. I. S. 131 fgd. (Sämmtl. Werke Bd. I. S. 403.)

mehrere m dem n gleich macht, hebt sie objectiv und in Wahrheit die substantielle Einheit auf und läßt dieselbe nur im A, d. i. im Schein oder in der Erscheinung für uns, subjectiv noch übrig. Diese Methode also ist in der That ein Zurückbringen und Zurechtmachen der Probleme für die alte logische Betrachtungsweise, die doch so eben für unzulänglich erklärt worden war.

Mehreres, was hier noch eine Stelle finden könnte, wird einleuchtender werden, wenn wir erst die andere Seite der Philosophen, die Idealisten und Dynamiker, haben zu Worte kommen lassen. Dem unbefangenen Jünger der Weltweisheit aber mag es aus obigen Gründen nicht verdacht werden, wenn er mit nur gereizter, nicht befriedigter Wißbegier sich noch zu anderen Meistern wendet, die ihm volle Genüge — wenigstens versprechen.

Siebente Vorlesung.

(Fichte.)

Das Resultat der ersten Vorträge, an welches der heutige wiederum näher anzuknüpfen ist, kann kurz in Folgendem ausgesprochen werden.

Kant, bemüht, jeder unwahren oder unerwiesenen Voraussetzung in der Philosophie, allem Dogmatisiren ein Ende zu machen, fand, daß wir die Art und Weise unseres Sehens, die subjective Einrichtung unseres Wahrnehmungs- und Denkvermögens in die objective Welt hinüber spiegeln, daß uns diese Welt nie unmittelbar, sondern nur vermittelst unserer Sinnes- und Verstandeskategorieen zu Gesicht kommt, und daß mithin alle Erfahrung, Alles, was uns da vorschwebt als Welt und Weltereigniß, nur der Reflex eines völlig unbekannten Aeußerlichen in unserem Bewußtsein, also nur die Erscheinung ist, wie sie sich nach inneren Geistesgesetzen in uns gestalten muß, eine Erscheinung, an der wir wohl unsere geistige, so zu sagen, die optische Einrichtung unseres geistigen Auges, nicht aber die Beschaffenheit der Objecte, wie sie an sich sein mögen, abnehmen können.

Gleichwohl müssen Objecte außer uns da sein, welche sich abspiegeln, weil sonst unser Sinn und Verstand ohne Inhalt sein würden; der Verstand, als die Thätigkeit, welche jenem Inhalt in uns erst bestimmte Formen giebt, ihn gestaltet und ordnet, und eben so die theoretische Vernunft, welche wiederum Ordnung und systematische Einheit in diesen formirten Verstandesinhalt bringt, beide sind also an sich leer und bloße formirende Thätigkeiten für einen durch die Sinne zu schöpfenden Stoff; aber sie haben zugleich die Fähigkeit, auf diese ihre Functionen und Operationen, auf ihr eigenes Thun zu reflectiren, und sich desselben, abgesehen von allem Stoffe, rein in abstracto bewußt zu werden, ihr Verfahren als Regeln aufzustellen — als Logik —; dabei vergessen sie aber nur zu leicht, daß sie hier keinen Inhalt in sich, keinen anderen Gegen-

stand als sich selbst, ihre eigene leere Thätigkeitsweise vor sich haben, und halten nun diese auch in Begriffe gefaßten subjectiven Thätigkeitsformen, die Kategorieen und Ideen, für etwas Reelles, oder für Gesetze, denen in der wirklichen Natur ähnliche Einrichtungen entsprechen müßten, weil sie subjectiv so denken. Also: die den Kategorieen der Sinne entsprechenden Begriffe: Raum und Zeit; die des Verstandes: Substantialität, Causalität u. s. w.; und die der Vernunft: absolutes Subjectsein, oder Geist (Seele), die Totalität der Erscheinungen oder Welteinheit, und die Idee des Grund- und Urwesens, des Inbegriffs aller Realität oder Gott — alle diese Begriffe und Ideen entstehen nur daraus, daß wir uns die Art und Weise unserer Denkthätigkeit objectiviren, hypostasiren und wohl gar personificiren, wozu aber die Einbildungskraft nicht befugt ist.

Dies das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Jacobi dagegen hatte sich auf das f a c t i s c h e Dasein der sinnlichen Anschauungen sowohl, als der Ideen in der Vernunft berufen, jede genetische Erklärung derselben als unstatthaft verworfen; er hatte bemerklich gemacht, daß, gleich wie jedwede Einwirkung sinnlich-körperlicher Eindrücke in ein geistiges Bewußtsein unerklärlich, aber factisch da sei, und so wie sie sei, angenommen werden müsse, eben so auch die Vernunft nicht ein höherer logischer Verstand, sondern ein Vermögen sei zu vernehmen, ein höherer Sinn, und die Ideen factisch, d. h. eben auf unerklärliche Weise in ihm gegeben. Er hatte — das war das Hauptresultat — auf einen reicheren Inhalt des menschlichen Geistes hingewiesen, der durch die Vernunft vernommen und nach und nach enthüllt werden könnte. Die Vernunft also muß für einen inneren Sinn, muß für das höhere Wahrnehmungsvermögen gelten, das uns gegeben ist, um uns der Geheimnisse unseres eigenen geistigen Wesens, der Natur und Fülle dessen, was in uns und überhaupt Geist heißt, bewußt und zwar unmittelbar bewußt zu werden.

Es war hiermit durch Kant und Jacobi die doppelte Richtung deutlich vorgezeichnet, welche die Philosophie nehmen konnte; entweder sie nahm die Bilder und Ideen zur factischen Grundlage, berief sich aber dabei auf das unläugbare Factum: wir haben sie, sie sind da; und auf das eben so unläugbare Factum, daß sie uns entstehen, ohne daß wir wissen, wie — und baute nun auf dieser empirischen Grundlage fort, sich immer berufend auf „das Ding an sich" welches Kant als die materielle Bedingung der Erscheinung hatte bestehen lassen — dies war die realistische Ansicht, welche zum Grundbegriffe den der realen, unveränderlichen, unmittelbar daseienden differenten Substanzen hat; wie sich besonders bei Herbart, der diese Richtung bis jetzt am consequentesten verfolgt hat,

deutlich hervorthat; — oder die Philosophie suchte zweitens, wie Kant bei den allgemeinen Verstandesbegriffen und Ideen gethan, den Ursprung und die formelle Bildung derselben im Denken, genetisch zu erklären, den schauenden und denkenden Geist des Menschen selbst als den schaffenden Urheber dieser Begriffe zu erweisen und diese Begriffe als Producte der Vernunft nach Form und Inhalt zugleich darzustellen. Dies war diejenige Richtung, welche zuletzt Alles aus dem lebendigen Grunde erklärte und daher als die dynamisch-idealistische bezeichnet wurde. Diese ist nun ferner durch Fichte, Schelling und Hegel in ihrer Fortbildung zu charakterisiren.

Während es eine lange Zeit das Bestreben des größten Theiles der philosophischen Schriftsteller blieb, Kant's Kritik und Jacobi's Vernunftglauben zu vereinigen und in ein haltbares System zu verarbeiten, wozu besonders Carl Leonhard Reinhold (erst in Jena, dann in Kiel) anregte, wurde Johann Gottlob Fichte (geboren in Rammenau in der Oberlausitz d. 18. Mai 1762, und damals privatisirend in der Schweiz) — eben so wie früher Kant durch Hume — so dieser nach seiner eigenen Erklärung (Begriff der Wissenschaftslehre, Weimar 1794. Vorrede S. III.) durch die skeptischen Schriften Salomon Maimon's und Jacob Ernst Schulze's (Aenesidemus) völlig davon überzeugt, daß die Philosophie noch keineswegs zu dem Range einer evidenten Wissenschaft erhoben worden sei.

Um nun nicht an dem ganzen Fichte'schen Unternehmen gleich im Voraus irre zu werden, ist es durchaus nöthig, sich Zweck und Ziel deutlich zu denken, welches dieser scharfe Denker und durchaus wissenschaftliche Kopf unablässig verfolgte.

Wir haben im Eingange gesehen, daß die Philosophie ein Wissen anstrebt, wo sonst nur ein Glauben und Meinen waltet; Wissen kann nur durch die Consequenz eines Systems erreicht werden, welches auf einem durch sich selbst gewissen Fundamente aufgeführt wird, und zwar so, daß ein Satz den anderen trägt, und alle zuletzt auf den einen Grundsatz als das unmittelbare Gewisse zurückgeführt werden können. Ist ein solches System in voller Wahrheit und Regelfestigkeit durchaus aufgeführt, so hat die Philosophie, die Liebe zum Wissen, ihr Ziel erreicht, es ist dann nicht mehr Philosophie, sondern wirklich Wissen, Episteme, absolute Wissenschaft. Dies wollte Fichte (so wie es Jeder will, der einmal den Begriff der Philosophie deutlich gedacht hat) leisten. Er, nicht minder als Kant im tiefsten Gemüth vom stärksten ethischen Selbst-

gefühl getrieben — wollte der Philosophie ein Ende machen und dafür die Wissenschaft herstellen. Deßhalb nannte er sein System Wissenschaftslehre; es sollte nichts mehr und nichts minder sein als die Anweisung, wie ein durchaus und streng wissenschaftliches Wissen zu Stande zu bringen sei. Dabei glaubte er nun, und war es fest überzeugt, die Grundlage zu diesem Gebäude sei durch Kant vollständig geliefert, es fehle, wenn man nur seine eigentliche Meinung richtig verstehe und den Schein eines Dualismus verscheuche, nichts als die consequente Ausführung, um die durch Kant erworbene Wissenschaft nun auch siegreich und allbezwingend in ihrer ganzen unerschütterlichen und gediegenen Haltbarkeit hervortreten zu lassen.

Die Hauptsache dabei war natürlich, das von Kant nirgends deutlich ausgesprochene Princip, worauf aber doch Kant's eigene Ansicht selbst beruhe, zu finden. Kant hatte eigentlich Alles auf die innere apriorische Einrichtung unseres Denkvermögens zurückgeführt, hier aber auf eine Menge neben einander liegender Eigenthümlichkeiten und besonderer Gesetze — die Kategorieen — gegründet. Diese widerstritten sich zum Theil selbst unter einander, und namentlich konnte es zu keiner Einheit des Bewußtseins kommen, konnte kein absolut erstes und letztes Princip gefunden werden, so lange man noch zwei verschiedene Quellen unseres Wissens annahm, wovon die eine in der Tiefe unserer eigenen geistigen Natur, die andere außer uns in den Einwirkungen unbekannter Dinge liegen sollte. Fichte war fest überzeugt, man mißverstehe den Meister, wenn man ihm Widersprüche aufbürde, wenn man glaube, Kant stütze sich abwechselnd mit einem Fuße auf die sinnliche Erscheinung, um die Verstandesurtheile zu begründen, und dann wieder mit dem anderen auf die apriorische Natur des Geistes, um die Erscheinungen zu begründen. Solche Duplicität, die eben einen Mangel an einem gemeinschaftlichen tiefsten Stützpunct verrathe, glaubte er dem Meister nicht beimessen zu dürfen, und hielt dies Alles für Mißverständnisse.

Er hatte anfangs wirklich keine Ahnung davon, daß sich, indem er den wahren Sinn des Kriticismus darzustellen suchte, ein anderes und neues System unter seiner Hand gestaltete, und war davon nicht eher zu überzeugen, als bis Kant selbst 1799 im Intelligenzblatte Nr. 109 der allgemeinen Literaturzeitung und zugleich im Hamburger Correspondenten auf sehr entschiedene Weise gegen die Fichte'sche Auslegung seiner Lehre förmlich protestirte.

Fichte — um meine Meinung gleich im Voraus auszusprechen — ist nicht nur während seines Lebens fast von allen Seiten mißverstanden

worden, sondern er wird es zum Theil noch in dem Sinne, daß fast allgemein geglaubt zu werden scheint, mit seinem Idealismus sei es einmal nichts, und es verlohne sich gar nicht der Mühe, ihn zu studiren. Man ließ ihn gewöhnlich ganz weg, wenn man die Philosophie der Gegenwart studiren wollte, und doch liegt in ihm, in ihm allein der Schlüssel zu allem Verständnisse der Neueren.

Vorerst ist es eine — zwar nicht durchaus falsche, aber doch schiefe Ansicht und ein hinderndes Vorurtheil, wenn man gleich mit dem aus Hörensagen geschöpften Urtheile daran geht: Fichte ist überzeugt gewesen, er, sein eigenes Ich, mache, spiegele die Welt sich selbst nur vor, es existire keine Welt, und Fichte sei eigentlich ganz allein mit seiner Phantasmagorie im Weltraume vorhanden. „Dies," sagt Fichte selbst, „ist jener unsinnige, grund- und bodenlose Idealismus und Egoismus zugleich, den mir nur beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen angedichtet haben." Fichte's Absicht war gar nicht, das Dasein der Welt zu läugnen, vielmehr besteht sie ihm, nur aus anderen Gründen, als gewöhnlich angenommen wird, in ihrer Realität unangetastet fort; ja er bemüht sich selbst im practischen Theile seiner Philosophie diese Realität in dem Lichte einer höheren Nothwendigkeit zu zeigen und zu rechtfertigen. Nur war er in so weit viel zu consequent, um im theoretischen Theile etwas gelten zu lassen, was sich nicht aus seinem Princip streng erweisen ließ; er läugnete die objective Welt nicht, aber er schob jede Erklärung unseres Wissens davon zurück, die auf der gewöhnlichen Annahme eines äußeren Einflusses beruhte, der zugleich unsere Freiheit und Selbstthätigkeit mit äußerlichen Schranken umgeben haben würde. Er wollte eine Wissenschaftslehre liefern — er wollte sie aus einem Stücke, im strengsten Zusammenhange, in vollkommener Einheit herstellen; und dies konnte er nicht anders, als indem er sich streng auf dem Standpuncte der Subjectivität erhielt. Alles Mögliche, was außer uns sein und vorgehen mag, geht ja — das ist klar — eben außer uns, außer unserem Bewußtsein vor; daß es vorgeht, und wie es vorgeht, erfahren wir durchaus nur hier innen, in unserem subjectiven Bereiche. Ist das Bild, welches sich in mir spiegelt, ein Reflex von außen, so kann ich dies nur wissen, indem mich meine eigene innere Natur und Vernunft dazu nöthigt, solche einwirkende Objecte anzunehmen und vorauszusetzen. Ich sehe, diese Erscheinungen sind in mir da; woher sind sie? Entweder ich habe sie selbst erzeugt, oder ein Anderes als mein Ich hat sie in diesem meinem Ich hervorgerufen und veranlaßt, in jedem Falle ist mein Ich immer dabei thätig gewesen. Ich kann absolut weiter gar nichts wissen, als

was eben in mir, in meinem Bewußtsein, als Gewußtes da ist; findet sich meine Vernunft genöthigt, — d. h. durch ihre eigenen vernünftigen Denkgesetze genöthigt, — etwas außer mir anzunehmen, so ist es ja doch eben diese Vernunft, d. h. mein Ich selbst, welches diese Dinge außer mir denkt, voraussetzt, oder, wie er sich ausdrückt: „setzt." Dies ist also der berufene Idealismus, über den so viel unzeitiger und wohlfeiler Witz gemacht worden ist, und welcher doch in so weit offenbar jedem nur einigermaßen Denkenden einleuchten muß als der einzig consequente Weg der Philosophie.

Also das, was die Dinge außer mir sein sollen, das hat offenbar die Vernunft oder der Verstand in ihnen gedacht; eben weil wir sie erst voraussetzen, so setzen wir sie nun auch mit gewissen Qualitäten voraus — kurz Alles, was wir den Dingen zuschreiben, und was von ihnen her uns zukommen soll, das haben wir erst durch einen Schluß in die Dinge hineingelegt — und das Wahre und Ursprüngliche davon ist nur dies: das Bewußtsein hat Vorstellungen in sich, unser eigener Verstand setzt Dinge voraus, um sich den Ursprung dieser Vorstellungen erklären zu können, und zwar setzt unser Denken diese Dinge und Qualitäten durchaus nur nach seinen eigenen Gesetzen und gemäß seiner eigenen vernünftigen Natur voraus. Wir haben also ein durchaus innerliches Thun und Wesen vor uns: erstens Bilder und Vorstellungen, dann die Vorstellung von Dingen außer uns, und dann die ebenfalls vom Verstande gedachte Beziehung und Wechselwirkung dieser Dinge und jener Abbilder unter sich; also durchaus nichts weiter als Bilder und Gedanken, denn auch die Dinge, in so fern wir sie eben denken, sind doch auch nur Gedachtes. Es muß demnach möglich sein, von diesem durchaus subjectiven Weben und Leben auch eine durchaus immanente und subjective Theorie aufzufinden, ein durchaus consequentes System aufzustellen.

Dies ist die Grundansicht Fichte's. Man sieht daraus, daß er, wie gesagt, gar nicht die Absicht hatte, alle Dinge außer uns zu leugnen — daran dachte er nicht — sondern er behauptete: Alles, was wir von Dingen außer uns wissen können, selbst ihre bloße Existenz, ist ja doch in uns, und sofern dies Alles zum Bewußtsein gelangt, nur Gedanke, nur Gedachtes, und zwar von uns, in jedem Menschen von seinem eigenen Ich Gedachtes — und jeder hat nur Recht, von seinem Ich zu reden — man hat also in der Philosophie überhaupt nur das Recht, vom Ich im Allgemeinen zu sprechen.

Ob nun Fichte entweder im Verlaufe seiner Untersuchung oder vielleicht sogar gleich anfangs sich hätte besinnen und anerkennen sollen, daß

sein Standpunct, als Subject, selbst schon eine Objectivität nothwendig voraussetze, eine Außenwelt, die das Subject beschränke und auf dasselbe einwirke, dies ist eine später zu erörternde Frage. Aber so viel bleibt gewiß, daß auch nach Auffindung einer solchen vorauszusetzenden Einwirkung doch die Wirkung selbst, wie sie sich im Bewußtsein offenbart (und nur in so fern können wir überhaupt davon sprechen), nur fort und fort als subjectiv, als Empfundenes und Gedachtes, angenommen werden kann; und daß wir nie und nirgend ein Mittel finden werden, Realität außer uns so zu denken, wie sie ist, es wäre denn, daß wir erst in unserem Bewußtsein selbst ein Reales, eine Wesenhaftigkeit, entdeckten und unmittelbar wahrnähmen; so erst könnten wir dies innerlich Wahrgenommene dann in gleicher Qualität auch äußerlich voraussetzen; oder: nur in so fern wir in der eigenen Seele Realität entdecken, können wir dann von Realitäten in demselben Sinne auch außer uns Kunde haben, nämlich durch eine Art von Analogie oder Vervielfachung unseres eigenen realen Wesens. Ihm war es eben so sehr darum zu thun, ein einiges Princip der theoretischen Philosophie zu finden, als dasselbe auch für die praktische absolut frei zu erhalten. Sobald man mit Reinhold ein durch factische Thatsachen des Bewußtseins bestimmtes Ich zum Grunde legt, entsteht für die Reflexion sogleich die Frage nach der Bedingung dieses passiven Bedingtseins; das Bedingende (das Object) wird also sofort wieder über das Ich erhoben, wird selbst wieder zum Princip, und das Ich hört auf, absolut und frei zu sein. Zu diesen vorläufigen Betrachtungen füge ich nur noch dies. Es wird das Verständniß der Fichte'schen und dann auch der Schelling'schen Ansicht im Voraus erleichtern, wenn man annimmt, daß es bewußtlose Vorstellungen, d. i. Bestimmungen, Modificationen des Gemüthes giebt, Zustände der Seele, die in der Seele vorhanden sind, oder vielmehr Zustände, in welchen das Gemüth ist, ehe das Bewußtsein selbst sich darin gewahr wird. Durchaus wird bei Fichte vorausgesetzt, daß das Bewußtsein nur ein Innewerden dieses schon vorhandenen Zustandes sei; das Bewußtsein wird dann plötzlich diese Zustände, Bestimmungen, d. i. Gefühle und Vorstellungen, in sich gewahr, findet sich schon darin, oder sie in sich, und da es sich nicht bewußt ist, dieselben durch eigene Thätigkeit frei hervorgerufen zu haben, da es sich eigentlich gar keines Antheils daran bewußt ist, so empfindet es dieselben als passive Zustände, d. h. als nicht von sich, sondern von etwas Anderem verursachte Bestimmungen, obschon es in der That selbstgesetzte, nur noch nicht als solche für das Selbstbewußtsein vermittelte sind.

Es kommt daher bei dem natürlich unbefangenen Menschen gar nicht

in Frage, ob er etwa selbst diese Anschauungen hervorgerufen habe; nein, er sieht die Dinge und glaubt sie zu sehen, er unterscheidet seine Vorstellungen gar nicht von den Dingen; er denkt gar nicht daran, daß er nur Bilder von den Dingen in sich haben kann, sondern er glaubt, aus sich hinaus und die Dinge selbst zu sehen. Daß es doch nur blos Bilder von gegenwärtigen Dingen sein können, die wir haben, dies ist ein Gedanke, der überhaupt erst bei einer philosophischen Reflexion in uns erwacht.

Das Zweite, was dieser sogenannte gemeine Menschenverstand dann thut, ist, daß er seine Vorstellung mit dem Dinge an sich vergleichen will, ob auch die Vorstellung richtig sei. Wie fängt er dies an? Er schließt gleichsam die Augen oder wendet sie weg, hält innerlich das Bild fest und sieht dann wieder hin auf das Ding, wie er meint. Aber drittens endlich muß man sich auch nun noch genauer besinnen, daß dies ja immer nichts Anderes ist, als ein Vergleichen der Vorstellungen mit Anschauungen, und daß das Bild in der Anschauung eben so gut nur ein subjectives Bild ist, als das Bild der Vorstellung. Er vergleicht also Bilder mit Bildern, und Alles, was er eigentlich thut, besteht in Wahrheit nur darin, daß er untersucht, ob er an dem ursprünglichen Bilde, welches in ihm als Anschauung vorhanden war, in seiner Vorstellung vielleicht etwas geändert habe. Der Gedanke, unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich vergleichen zu wollen, um zu sehen, ob sie übereinstimmen, beruht überhaupt auf der unüberlegten Voraussetzung, als könnten wir auf irgend eine Weise unmittelbar zur Kenntniß des Dinges an sich kommen. Können wir wirklich je anders dazu kommen, als eben durch Vorstellungen davon? Und das Blendwerk, welches uns täuscht, verschwindet augenblicklich, wenn wir nur diesen einen Satz — der doch so leicht einzusehen ist — festhalten: Sich Dinge vorstellen zu wollen, wie sie an sich sind, heißt nichts weiter, als verlangen, sich Dinge vorstellen zu können, ohne sie vorzustellen, eine Vorstellung von Dingen ohne alle Vorstellung derselben haben wollen.

Auch die ursprüngliche Anschauung, an der ich, so lange ich anschaue, nichts ändern kann, die mir da ist, ohne daß ich mit Bewußtsein etwas selbst dabei thäte, ist und bleibt doch nur eine Modification meiner Seele, ist etwas Subjectives. Das einzige Merkmal, woran wir die gegebene Anschauung von der freien Vorstellung unterscheiden, liegt selbst nur wiederum in meinem subjectiven Bewußtsein, nämlich darin, daß ich mir bewußt bin, nicht frei dabei zu handeln.

Nun richtet sich also die ganze Frage darauf: woher dieses Bewußt-

sein oder Gefühl der Unfreiheit in mir, womit die gegenwärtige Anschauung zum Unterschiede von der freien Vorstellung begleitet wird?

Hierauf läßt sich nun im Bereiche der Subjectivität — und aus dieser können wir einmal mit dem Selbstbewußtsein nicht hinaus — nur diese Antwort geben: Das Bewußtsein wird gewahr in sich einen Mangel, eine Negation seiner eigenen Selbstthätigkeit bei den Anschauungen, und eben dasselbe Bewußtsein setzt mithin — weil doch Alles eine Ursache haben muß — andere Wesen voraus, von denen diese Anschauungen bestimmt oder verursacht sein sollen. Das Bewußtsein oder, wie Fichte sagt, das Ich setzt also etwas, was es nicht selbst ist, außer sich voraus; es setzt ein Nichtich, sagt Fichte, und schreibt diesem anderen Wesen die Thätigkeit, die Causalität, zu, die es selbst nicht auszuüben sich bewußt ist. Die Voraussetzung oder Vorstellung von Dingen oder Ichen außer uns ist also doch nur ein Gedanke des Ich, eine Voraussetzung, die das Ich selbst macht, eine nothgedrungene Voraussetzung freilich, nothgedrungen aber nur durch die eigenen subjectiven Denkgesetze des Ich, nämlich durch das Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches im Ich und sonst nirgends anders liegt.

Der wahre Hergang im Bewußtsein ist also gar nicht der, wie man gewöhnlich glaubt: Es giebt Dinge, und von den Dingen rühren unsere Vorstellungen her, sondern in Wahrheit verhält sich die Sache so: Es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir auf unbewußte Weise gelangen; um nun den Ursprung derselben zu erklären, denke ich mir erst Dinge außer mir. Der Mensch also erschafft sich in seinem Denken erst die Dinge, er stellt sie sich vor, denkt sie hin, und nur in so fern sind sie für ihn da. Auch denkt und richtet er sie jedesmal so ein, daß sie den Anschauungen, oder daß die Anschauungen ihnen entsprechen; er stattet sie also nach Maßgabe der factischen Anschauungen jedesmal erst mit allen den entsprechenden Eigenschaften aus, denkt sich das Ding allemal gerade so, wie seine Anschauung ist — oder bestimmter: er objectivirt eben diese seine subjective Anschauung, er setzt sie — die doch in ihm ist — nun als außer sich vor sich hin. Das Erste und Unmittelbare also war das Bild in uns, dieses Bild haben wir objectivirt, d. h. als ein Object außer uns gestellt. Fragen wir nun, woher doch dieses erste Bild, die Anschauung selbst, kam, so können wir nun nicht mehr antworten: von den Objecten — denn die Vorstellung „Object" ist ja eben selbst eine Vorstellung, und nicht einmal die ursprünglich erste, sondern vielmehr die zweite, erst von uns um des subjectiven Bildes willen gesetzte. Habe ich erst selbst mit Ueberlegung das Object hingesetzt, so

kann ich doch nicht sagen: gegen dieses von mir selbst hingesetzte Object verhalte ich mich passiv, kann nicht sagen: ich, so wie ich bin, bin eine Wirkung dieses Objects, da vielmehr dieses Object eine Wirkung von mir ist. Dies ist der bekannte Zirkel, aus dem die Philosophie auf diesem Standpuncte gar nicht heraus kommen kann, und dessen sie sich, als eines Fehlschlusses des immer wiederkehrenden sogenannten gesunden Menschenverstandes völlig bewußt werden muß.

Die Empfindung, das Bild, ist da in meinem Bewußtsein; nur so, und nichts weiter kann ich sagen, ich weiß nicht, wie es in mir entstanden oder in mich hineingekommen ist. Es ist da und fertig, und zwar ohne eine freie bewußte Thätigkeit meines Ich ist es zu Stande gekommen; aber jedenfalls doch immer durch eine Thätigkeit des Ich, denn thätig muß das Ich beim Vorstellen, selbst beim Empfinden sein, sonst wäre es todt, unempfindlich, nicht vorstellend, nicht Leben und Geist. Die Vorstellung also oder die Empfindung ist, so wie sie ist, durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ich entstanden. Es giebt mithin eine Sphäre im Denken oder in der geistigen Thätigkeit unterhalb des Bewußtseins — eine Sphäre, die dem Bewußtsein zum Grunde liegt, und hier wird etwas zu Stande gebracht, das Gemüth hat sich hier in eine gewisse Bestimmung gefügt, ehe es noch Zeit hatte, über diesen seinen Zustand zu reflectiren; es findet sich also schon als darin befangen im Augenblicke des Bewußtwerdens, wo es sich diesen seinen Zustand, oder vielmehr, wo es sich in diesem Zustande sich selber gegenüberstellt, sich zum Object seiner eigenen Anschauung macht. Denn sich auf sich selbst besinnen, sich seiner bewußt werden, ist nichts Anderes, als sich selber innerlich anschauen, sich selber zum Object machen, so daß das schauende Subject sich selbst als das Object gegenüber gesetzt hat, das es selbst ist, — mit anderen Worten, ein Sich-selbstanschauen, wobei man, wie auch der Sprachgebrauch lehrt, sich (se sibi) sich vorstellt, d. i. sich innerlich vor sich selber hinstellt.

Wir sprachen von dieser unteren, bewußtlosen Sphäre unserer Subjectivität, in welcher der denkende und erkennde Geist oder — mit Fichte zu reden — das Ich sich selbst nachher als in gewissen Bestimmungen, d. i. Empfindungen oder Vorstellungen, befangen wahrnimmt. Diese Bestimmungen von den Einwirkungen äußerer Dinge herzuleiten, ging nicht, weil wir erst die Dinge selbst setzen zur Erklärung dieser Zustände und mithin nur im Zirkel schließen würden; es bleibt also nichts weiter übrig, als mit Fichte zu sagen: hier stehen wir an der Schranke unseres Wissens; dies ist nun einmal die Natur, das Gesetz, oder vielmehr „die

unbegreifliche Schranke des Ich". Bei alledem aber bleibt doch so viel gewiß, daß alle Empfindungen, Gefühle oder Vorstellungen — selbst wenn sie auf Veranlassung von außen kämen — doch nur so, wie sie sind und zu unserem Bewußtsein kommen, in dieser ihrer Gestalt und ihrem Wesen weiter nichts sind als Bestimmungen des Ich innerhalb seiner durchaus subjectiven Sphäre, und obgleich sie ursprünglich in einer unterhalb des Bewußtseins liegenden Sphäre sich machen, so machen sie sich doch immer nach den Gesetzen und gemäß der Natur des Ich. Daher der wichtige Satz: Auch in den allerersten sinnlichen Anschauungen und Bildern ist schon die Form des Verstandes, sie sind nicht reine Abdrücke der Dinge. Stelle man sich z. B. auch vor, die Seele gleiche einem Saitenspiele, welches, um zu tönen, den berührenden Finger erwarte, so wird doch immer, auch auf Berührung, die Saite nur den schon in ihr liegenden Ton, das Saitenspiel die in ihm potentialiter liegende Harmonie der Töne entwickeln, der Töne, die gleichsam a priori in den Saiten schlummern; und der berührende Finger wird ihnen nichts von seiner Natur mittheilen; vielmehr werden wir aus dem Klange der Saite nur auf die innere Beschaffenheit oder Natur der Saite selbst schließen; um wie viel mehr nicht bei einem durchaus lebendigen und selbstständigen Wesen, wie das menschliche Ich.

Auf diese Weise, und unbeschadet jener Schranken werden wir immer aus den vorhandenen Anschauungen und Gedanken nur die wahre Natur des Ich erkennen können, und alle diese Selbstbestimmungen werden nur Offenbarung seines Wesens sein, d. h. daß ich überhaupt etwas Bestimmtes sehe, und wie ich es sehe, die Erscheinung, die mir als Gegenstand gilt, wird also nur der Reflex meiner inneren Anschauungsgesetze und ihr Product zugleich sein. Gleichwie die grünen, rothen, gelben Wölkchen, welche das von der Sonne geblendete Auge eine Zeit lang vor sich schweben sieht, nur eine gewisse innere Einrichtung des Sehorgans offenbaren, so offenbaren auch die Qualitäten, in welchen die Dinge, ja die ganze Welt vor uns sich hinspiegelt, die innere Natureinrichtung unserer geistigen Sehkraft — der Intelligenz. Diese Bestimmungen, die ganze Mannigfaltigkeit unser inneren Welt, die wir von außen her zu haben vermeinten, müssen also in all ihrer Bestimmtheit von innen herstammen, weil es eben Selbstbestimmungen des lebendigen Bewußtseins sind. Es sind die im Bewußtsein liegenden, dessen Wesen ausmachenden Lebensgesetze, mit einem Worte, die Natur des Bewußtseins, die als Hemmungen und Bestimmungen der freien Thätigkeit der Vorstellungskraft auftreten. Damit es überhaupt zum Bewußtsein komme, muß es zum

bestimmten Bewußtsein, zu bestimmten Vorstellungen kommen, die schrankenlose Thätigkeit würde sich ins Unendliche verlieren, — gar nichts vorstellen — wenn sie nicht auf die verschiedenartigste Weise sich selbst hemmen, anhalten, festhalten, in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern modificiren könnte und müßte. Jede Determination ist eine Negation der unendlichen Denkkraft. Man sieht also ein, daß, und warum das Bewußtsein überhaupt eine solche Einrichtung, solche Lebensgesetze oder immanente Schranken seines Wesens haben müsse, man sieht davon den Grund im Allgemeinen ein, nämlich damit es nur überhaupt zu einem Vorstellen komme, damit das virtuelle Bewußtsein sich auch actuell oder factisch realisire, damit überhaupt eine Intelligenz, ein Bewußtsein wirklich zu Stande komme, ohne welches und ohne dessen Product — nämlich die ganze Erscheinungswelt — der Mensch überhaupt seine eigentliche Bestimmung, die praktische und moralische, auf die doch zuletzt Alles ankommt, gar nicht erreichen könnte. Daß also Schranken nöthig sind, sieht man a priori ein, warum sie aber gerade so beschaffen sind, daß ihnen zufolge und im Einzelnen jetzt gerade dieses und jetzt jenes sinnliche Object erscheine, dies ist eben so wenig erklärlich, als es zum allgemeinen und höchsten Zwecke zu wissen nöthig ist; genug, daß der Mensch in jedem Augenblicke Stoff und Gelegenheit vor sich sieht, zu handeln und handelnd seine moralische Bestimmung zu erfüllen; einzig nur dadurch erhält das Einzelne seine Bedeutung, und das Ganze seine letzte Grunderklärung. Dies also sind die von Fichte selbst so benannten „unerklärlichen, absoluten Schranken" der theoretischen Philosophie oder der Wissenschaft; denn hier stößt sie unmittelbar auf die Grenze des praktischen Wirkens — und dieses war dem energischen Manne stets die Hauptsache auch bei seinen rein theoretischen Forschungen. Diese absoluten Schranken der Intelligenz oder des Ich vertraten bei ihm die Stelle jedes äußerlichen Anstoßes oder des von Kant vorausgesetzten Dinges an sich, und unterschieden sich von diesem nur dadurch, daß sie nicht außer-, sondern innerhalb des Ich, also immanent in der eigenen Natur des Subjects zu suchen sind, welches dabei ganz frei und unabhängig von Anderen blieb — und daß diese Schranken zugleich der verborgene Grund sind, welcher die Vorspiegelung von Dingen an sich zur Folge hat, die nun also, wie Fichte sagte, bis auf die Wurzel von ihm in der Philosophie ausgerottet worden seien.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik des Systems ist es nun erforderlich, auch über die systematische Anlage wenigstens in den Grundzügen das Nöthige zu berichten. Hierbei ist nun aber wiederum vorerst der gewöhnliche Irrthum zu beseitigen, als habe Fichte dieses sein System

in einer völlig ausgearbeiteten, festen und ihm selbst genügenden Form hinterlassen. Gewöhnlich wird die erste Darstellung dafür genommen, die er in seiner „Grundlegung der gesammten Wissenschaftslehre", Weimar 1794, gegeben hat. Allein diese Schrift war eigentlich blos vorläufig bis zu reiferer Ausarbeitung des Systems, als Leitfaden für seine Zuhörer bestimmt und genügte ihm selbst in der Folge so wenig, daß er sogar den Sprachgebrauch durchaus änderte, und in seiner späteren Darstellung nicht einmal mehr von dem Grundwort des Ganzen, von dem berühmten oder berüchtigten „Ich und Nichtich" Gebrauch machte. Er war überhaupt der Ueberzeugung, daß seine Lehre sich in sehr verschiedenen Formen darstellen lasse (besonders belehrend sind hierüber seine Briefe an Reinhold), und hat sie auch wirklich selbst wenigstens fünf Mal von Neuem dargestellt hinterlassen, wie man jetzt in den hinterlassenen und von seinem Sohne herausgegebenen Schriften finden kann.

Weil indessen jene erste Darstellung doch zuerst Epoche gemacht hat, und auf sie in der Folge vielfach Rücksicht zu nehmen sein wird, so möge das Nöthige davon hier folgen.

Das Princip aller Philosophie, das unmittelbar für uns Gewisseste und Erste, muß, dem Gesagten zufolge, nothwendig in uns, im Bereiche der Subjectivität, nicht außer uns zu suchen sein. Wir können aber, nach Kant, von der geistigen Substanz unseres Wesens an sich eben so wenig etwas wissen, als von der Substanz der Welt überhaupt; es könnte sich vielleicht gar erweisen, daß die Voraussetzung einer solchen Substanz etwas Ungegründetes sei, da sie etwas an sich Unbekanntes ist. Mithin dürfen wir (und dies ist ein Fundamentalsatz) auch nicht einmal eine solche geistige Substanz, oder Seele, oder wie man sie sonst nennen mag, zum Ausgangs- oder Stützpuncte des ganzen Systems machen. So sagte Fichte entschieden wenigstens in der ersten Periode. Dasjenige, was sich uns unmittelbar zu erkennen giebt, ist gar kein Sein, keine Substanz, sondern eine Thätigkeit, es ist das Vorstellen, innerliche Bilden, das Bewußtsein. Substanz also ist ihm, wenn er dieses Wort gebraucht, nur der ganze schlechthin bestimmte Umkreis aller Realitäten, Realität aber ist Thätigkeit, die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen; es ist Substanz in so fern alle mögliche Handlungsweisen darin gesetzt werden*). Unser Bewußtsein ist in jedem Augenblicke mit irgend einer bestimmten Vorstellung beschäftigt; diese einzelnen Vorstellungen müssen wir von dem Begriffe des Bewußtseins überhaupt

---

*) Wissenschaftslehre. Neue Aufl. S. 73. (Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 142.)

absondern, wenn wir es rein an sich, als Vermögen, alles Mögliche zu denken, erfassen wollen. Eben nur an dem Wechsel der verschiedenen Vorstellungen, die sich nach einander wie vor einem inneren Auge vorüber bewegen, bemerken wir, daß ein solches inneres Auge, welches alle nach einander faßt, da ist, und nicht selbst mit diesen Bildern vorübergeht. Das Bewußtsein ist also vielmehr der Centralpunct, in dem sich alle Vorstellungen vereinigen; es ist das Vermögen, die Kraft, welche sieht, nicht aber irgend ein Substrat, sondern die Thätigkeit, das Sehen selbst. Dieses Bewußtsein nun, oder die Intelligenz, oder das Ich, ist oder wird das, was es potentialiter ist, actualiter eben nur dadurch, daß es von sich weiß, daß es sich sich selber (se sibi) vorstellt; also erschafft es sich gewissermaßen selbst, das Wissen macht sich zum Selbstbewußtsein; und dies ist diejenige erste Thatsache, die unmittelbar gewiß ist, wozu es keiner Ausmittelung durch Schlüsse, keiner Beweisführung bedarf.

Dieses Selbstbewußtsein kommt also dadurch zu Stande, daß das Ich sich selbst vorstellt; man kann hierbei unterscheiden: erstens das Ich, als vorstellendes Subject, von dem Ich als Object oder vorgestellten Ich — das Vorstellende von seiner Vorstellung; zugleich aber sehen wir, daß beide ihrem Inhalte nach Eins und Dasselbe sind. Das Ich ist hier Anschauung in activer und passiver Bedeutung dieses Wortes zugleich, d. i. das Anschauen und auch das Angeschaute. Noch aber ist dieses Selbstbewußtsein ganz leer, d. h. das Ich weiß nun wohl von sich, daß es ein Anschauen ist, mehr aber weiß es von sich noch nicht; es stellt sich selbst nur gerade als ein Sehen vor, dabei aber noch nichts, was es sähe, sondern nur eben die Thätigkeit, das leere Schauen selbst.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre also ist dieser: Es findet ein Bewußtsein seiner selbst statt, oder: das Ich stellt sich sich selber vor, — das Subject Ich hält sich sein eigenes Bild als Object vor, macht sich selbst zum Objecte seines geistigen Schauens, oder, wie Fichte sich ausdrückt: Das Ich setzt sich selbst. Dies ist die Urthat alles Wissens. — Bei genauer Aufmerksamkeit können wir selbst schon die Bemerkung machen, daß einem solchen Schauen, das rein nur sich selbst schaut, aber durchaus noch nichts Anderes, auch der Name „Ich“, oder doch wenigstens der des „Subjects“ noch nicht zukommen könne. Wird dieser Name und dieser Begriff aber dennoch gebraucht (und Fichte brauchte ihn), so ist mit dieser unmittelbaren Voraussetzung freilich auch ein Anderes zugleich gesetzt, nämlich das Nichtich. — Fichte fährt also in dieser Voraussetzung fort:

Die zweite mit der ersten unmittelbar verbundene und unabtrennliche Handlung des Bewußtseins ist die, daß das Bewußtsein sein Selbst jedwedem Anderen entgegensetzt, sich als eine bestimmte Vorstellung von allem Anderen, was nicht diese Vorstellung ist, unterscheidet, ja daß es erst durch diesen Gegensatz sich vollkommen inne wird. Das Ich setzt ein Nichtich, von dem es jedoch nur so viel weiß, oder wobei es noch nichts weiter denkt, als daß dieses Nichtich der einfache Gegensatz vom Ich, es also nicht selbst ist.

Durch diese zwei ersten Grundsätze sind entgegengesetzte Begriffe gegeben; diese sollen aber in einem und demselben Bewußtsein vereinigt werden; die Art, wie dies geschieht, ist ein besonderes drittes Grundgesetz des Denkens, nämlich das der gegenseitigen Beschränkung dieser beiden Vorstellungen; Ich ist das, was Nichtich nicht ist, und Nichtich ist das, was das Ich nicht ist. Beide sollen sich im Bewußtsein entgegengesetzt sein, ohne daß dadurch die Einheit des Bewußtseins aufgehoben wird; die Formel heißt nun: Das Ich setzt sich als bestimmt (beschränkt) durch Nichtich, d. h. das vorhin als reines oder leeres Bewußtsein noch ganz bestimmungslos gedachte Vermögen des Wissens hat in sich aufgenommen eine Bestimmung, nämlich die Vorstellung eines Nichtich (eines Anderen, einer Welt), so jedoch, daß es sich auch zugleich dieses seines Denkens dabei bewußt bleibt; es hat sich zu einer Vorstellung bestimmt, mit dem Bewußtsein, daß diese Vorstellung oder innere Selbstbestimmung nur seine eigene Vorstellung, nur eine Modification seiner selbst ist. Je mehr nun das Bewußtsein in dieser seiner Vorstellung gleichsam absorbirt ist und aufgeht, desto weniger kommt es dazu, sich seiner eigenen Thätigkeit, seiner selbst, dabei bewußt zu werden; und je mehr es hinwiederum auf sich selbst, als Thätigkeit, reflectirt, desto weniger versenkt es sich in die bestimmte Vorstellung oder den Gegenstand, den es sich vorstellt.

Dies Alles ist eigentlich nur die wissenschaftliche, von Fichte gefundene Form für den obigen populären Ausspruch, daß das Bewußtsein, das Vorstellen oder innerliche Bilden und Schauen, eine reine Productivität aus sich selbst ist. Dieses Bewußtsein hat aber, genau genommen, eine objective Außenwelt auf versteckte Weise zugleich mit im Princip, weil das Princip das Ich, nämlich dieses einzelne, bestimmte oder endliche Ich ist; darum, um dieser seiner eigenen Natur willen, also aus sich, setzt es sich nothwendig Anderem und Anderes sich gegenüber. Dieses Andere oder Nichtich erscheint also, zu Folge des zweiten Grundsatzes, als ein Product des Ich, eine — freilich nothwendige und unwillkührliche

Gegensetzung, aber doch als eine Gegensetzung, die vom Ich nach seinen innewohnenden Denkgesetzen selbst vorgenommen wird; also wird das Subject oder das Ich auch selbst von allen diesen Gegenwirkungen, die aus jener ursprünglichen Gegensetzung resultiren, der mittelbare Urheber sein und dieselben aus seinem eigenen Vermögen und seiner Activität in letzter Instanz abzuleiten haben. Daß sich das Ich Objecte, Nichtiche vorstellt, bleibt immer seine eigene Thätigkeit, wenn diese Thätigkeit auch nicht als eine willkührliche gelten kann; willkührlich freilich ist sie nicht, sondern nothwendig, aber nothwendig nur aus seinen eigenen inneren Denkgesetzen, seiner Natur, oder aus der ursprünglichen Bestimmung und eigenthümlichen Beschaffenheit seiner selbst herstammend, so daß das Ich immer schlechthin frei, d. h. unabhängig von allem Anderen, von allem äußeren und fremden Einwirken bleibt.

Setzen wir noch diejenige Stelle aus seinen Schriften hinzu, in welcher er sich über seinen Idealismus am deutlichsten ausgesprochen hat, und welche besonders deßwegen lehrreich ist, weil darans zugleich erhellt, wie Fichte den Begriff des Seins, des Substantiellen — im Gegensatze zum Thätigen und Denken — faßte, und wie jener Begriff ihm nach und nach ganz in diesen sich auflösen mußte*). „Der Idealismus erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorher geht, aus welchem ein Leiden derselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen, zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter, nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles Uebrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekannter Maßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem in sich ganz unbestimmten Wesen läßt

*) Fichte's und Niethammer's philosoph. Journal, Bd. V. Hft. 1. S. 34 fgd. (Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 440.)

sich nichts Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln; denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns. Es giebt also nothwendige Gesetze der Intelligenz. Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln (Denken) die Schranken ihres eigenen Wesens. In wie fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige, bestimmte und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische oder auch der transscendentale. Ein transscendenter (ganz bodenloser) Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist."

„Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre — heißt es an einer andern Stelle — zu zeigen, wie die unwillkührlichen Vorstellungen, das Sehen, Hören u. s. w, überhaupt aus eigener Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt (der Wissenschaftslehre) gar kein fertiges Sein gegenüber stehen, sie leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das Werden auf, zieht in's Licht des Bewußtseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein, als Ruhendes, sie schaut nur ihrem eigenen Machen (Construiren) zu, und erkennt so auch alle Gegenstände als eigene Producte des Bewußtseins und Denkens. Das ist, und nur das ist (sagt er weiter) das Merkmal, daß man auf dem rechten Wege philosophire, wenn man gar kein Auge mehr hat für das fertige, gegenständliche Dasein, sondern nur für das Werden — wenn uns Alles, was ist, sich erst innerlich vor unserem Auge construirt; nur so gewinnt man die Einsicht in das Werden und Wesen, in das innere

und wahrhafte Leben des Geistes. Faßt man einmal das Denken und Vorstellen als völlige Activität, schließt man das Bewußtsein absolut in sich selbst ab, beharrt man auf dem Satze, daß nichts in dasselbe eintreten könne, als was Gewußtes, Vorgestelltes, Selbstgebildetes — mit einem Worte — ideell ist, — und ist dieses ohne Widerrede Product des Bewußtseins selbst, so bleibt nur übrig, alle Vorstellungen sowohl als Anschauungen ohne Ausnahme für eigene Schöpfungen zu erklären, und dann nur den Grund im Ich aufzusuchen, warum wir dem Einen objective Realität, dem Andern nicht zuschreiben. Das Sein, — die objective Realität — kann selbst für uns blos gedachtes Sein, gedachte Realität, sein, von uns gedachte, mithin in diesem Sinne selbstproducirte. Haben wir nun das Gesetz erkannt, wonach diese Construction und Projection geschieht, so müssen wir auch mit völliger Ueberzeugung zugestehen: die Objectivität und Realität, das Sein selbst, ist nur eine subjective Vorstellung; wir kennen die optischen Gesetze, wonach dieser Schein hervorgebracht wird; vor dem höheren Bewußtsein aber verschwindet alles objective Dasein, als wirkliches, ganz; nichts bleibt als wahrhaft Wirkliches übrig, als eben das Wirken in uns, blos das, wovon wir ausgingen, nämlich die subjective Thätigkeit; es giebt nur Denken, Vorstellen, Bilden, eine an gewisse ihr selbst innewohnende Gesetze gebundene Thätigkeit; diese Gesetze sind nichts Anderes als die sich gleichbleibende Art und Weise dieser freien Thätigkeit, und diese Thätigkeit selbst ist das Absolute und allein Wirkliche.

Achte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Es bleibt uns nach der summarischen Darstellung des Kernes der älteren Wissenschaftslehre, wie sie in dem letzten Vortrage versucht worden ist, nun noch die nöthige Rücksicht auf den praktischen Theil jenes Systems, namentlich aber die Frage übrig, wie von jener Erkenntnißtheorie weiter zu einer übersinnlichen Welt und einem religiösen Glauben oder Wissen zu gelangen sei.

Hierüber konnte sich Fichte in Uebereinstimmung mit seiner damaligen Theorie nicht füglich anders aussprechen, als es in dem bekannten Aufsatze geschah, welcher confiscirt wurde und Fichte's Entfernung von Jena zur Folge hatte *). Aus der Betrachtung der Welt, wie sie unseren Sinnen vorliegt, kann man keinen Beweis für das Dasein der Gottheit führen, auch nicht auf die Eigenschaften derselben schließen, denn diese Welt selbst hat aufgehört dem transscendentalen Idealisten gegenüber als ein selbstständiges Wesen zu existiren, „sie ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind." Während der gemeine Menschenverstand sie als außer sich und von sich völlig unabhängig, also selbstständig für sich dastehen sieht, erkennt der Idealist in ihr nur den Reflex einer eigenen Geistesthätigkeit; sie ist ihm also nicht mehr ein selbstständiges Etwas; sie hat sich mit allen sogenannten Dingen an sich in ein Product seines Ich verwandelt, freilich in ein unwillkührliches Product des Ich, denn dieses selbst findet sich durch seine Natur genöthigt, ein Nichtich, das ganze ihm gegenüberstehende Bild der Welt, zu setzen.

*) Im VIII. Bande des von Fichte und Niethammer herausgegebenen Journals, v. J. 1798. (Sämmtl. Werke, Bd. V.)

Es findet sich dazu genöthigt durch eine ihm selbst auf unbegreifliche Weise inwohnende Bestimmung, durch den Trieb seines Wesens, seine Natur-Bestimmtheit oder Schranke, wie es Fichte ausdrückt. Diese aus ihm hingespiegelte Welt ist aber doch eben deßhalb als nichts Anderes zu betrachten, denn als die Offenbarung, als der Effect dieser innern Naturbestimmung des Ich, aus der sie eben hervorgeht. Man kann also, dies ist klar, aus der Beschaffenheit dieses Weltbildes, welches eigentlich nur Abbild des Ich ist, nicht so auf einen überweltlichen Schöpfer dieser Welt schließen, wie diejenigen thun, welche die Welt als eine gegenständliche Wirklichkeit betrachten. Der Idealist sieht im Weltbilde nur sein eignes Product, fragt er also nach dem Schöpfer desselben, so findet er sich selbst, seine Vorstellungskraft und seine ihm inwohnenden Vorstellungsgesetze. Der Mensch also kommt auf diese Weise nie über sich selbst hinaus, nie zu dem, was er sucht, zu einer Gottheit. Das einzige Reale, der Urgrund, woraus ihm Alles hervorgeht, ist die subjective Thätigkeit, das Ich, und das ihm scheinbar Vorschwebende ist, in so fern es Gewußtes ist, doch nur Modification dieser Thätigkeit selbst, denn so nahe auch hier wiederum die Bemerkung liegt, daß doch die dem Ich von Natur angethanen Fesseln oder Schranken, seine Naturbestimmung, von einer außer und über ihm schwebenden Macht herrühren müssen, so ist dieselbe doch schon oben ein für allemal durch die Gegenbemerkung zurückgewiesen worden, daß selbst diese Schranken, in so weit wir derselben inne werden, als Innegewordenes, Gefühltes oder Gewußtes subjective Wahrnehmungen, also Producte des Ich sind und bleiben, in so fern sie aber nicht wahrgenommen werden, in der That gar nicht vorhanden sind.

Das einzig unmittelbar Reale*) also ist die reale Kraft des Ich als Handelndes, Thätiges, oder vielmehr das Ich ist eben diese wirksame Thätigkeit, dieses Leben; es ist ein Erschaffen aller Thätigkeiten aus sich heraus, sowohl der sogenannten Willens- als der Vorstellungsacte; was diese Kraft wirkt, das weiß sie auch, oder kann es wenigstens zum Bewußtsein bringen, und was sie weiß, das hat sie auch selbst gewirkt; denn was wir nicht selbst wirken, davon kann es auch kein Bewußtsein geben. Es ist eine und dieselbe Kraft, die aber eben in diesem Bewußtsein bald von Seiten ihrer bloßen Thätigkeit, als Wirken, bald von Seiten ihrer Reflexion auf sich selbst, oder als Wissen aufgefaßt, mithin bald als

*) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte. Jena und Leipzig, 1798. Vorrede S. VII fgd. (Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 5 fgd.)

reelle Kraft, die als solche wirkt, ohne es zu wissen, und bald als Wissen allein vorgestellt wird. Diese Trennung des an sich durchaus Einen in Subject und Object macht eben das Bewußtwerden aus; Wissen und Sein sind also im Grunde gar nicht getrennt, sondern werden es erst im Bewußtsein; das, was unterschieden wird, die an sich ungetrennte Urkraft ist das Absolute — mit anderen Worten: die menschliche Thätigkeit selbst ist das Absolute, ist das in jedem ihrer Acte sich selbst spiegelnde Wirken. Indem nun vor dem gewöhnlichen Bewußtsein die Thathandlung, durch welche etwas Bestimmtes vorgestellt wird, dem Bewußtsein dieses Etwas vorherzugehen scheint, oder mit anderen Worten: weil ich mir einer Vorstellung nicht eher bewußt werden kann, als nachdem ich sie vorgestellt, in mir erschaffen habe, sodann aber diese Vorstellung auch mir gleichsam dauernd vorhalte, während ich sie betrachte, so erscheint diese Thätigkeit gleichsam zweier verschiedener Kräfte zu bedürfen, man möchte sagen, zweier geistigen Hände; mit der einen wird sie gefaßt und vorgehalten, mit der andern betastet und untersucht. Vergißt man nun, daß dies eine und dieselbe Kraft ist, so unterscheidet man zwei, und das hingehaltene Object (welches eigentlich nichts ist als die in einem gewissen Acte angehaltene Thätigkeit selbst), dieses Object scheint der Grund zu sein, der mein Anschauen und Wissen, der die Intelligenz bestimmt, und das Subjective wird von dem Objectiven abhängig; denn der nächste Grund seiner materiellen Bestimmtheit liegt eben in dem, was ihm vorschwebt, was er sich im eigentlichsten Sinne des Wortes **einbildet**, daher das Subjective als bloßes leidentliches Aufnehmen, als Erkennen, nicht als thätiges Hervorbringen sich erscheint.

Das Ich also, oder die absolute Thätigkeit zeigt sich uns in Wahrheit nur als Grund und Urheber aller seiner Modificationen, und wir können von ihm weiter nichts aussagen, als daß es sei Spontaneität, daß sein Wesen Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit von allen fremden Eindrücken und Bestimmungen sei; daß alle Bestimmungen und Beschränkungen, die im Bewußtsein vorkommen, eben nur in ihm selbst sind, nicht von Außen herrühren, daß es also, so wie es ist, völlig unabhängig, also wenigstens negativ frei, und — weil Alles, was es zu bestimmen scheint, eben ja nur erst von ihm selbst Producirtes ist — auch positiv frei ist.

Dieses freie Wirken aber, fährt er fort, ist deßhalb in sich selbst nicht willkührlich, es hat, es setzt sich selbst seinen Zweck; nur erhält es denselben nicht von außen her, sondern setzt ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger vernünftiger Zweck sind das Uebersinnliche

und Höhere. Fichte nimmt also hier einen subjectiven Zweck, Selbstzweck des Ich, an, über welchen hinaus sich nicht weiter gehen und speculiren lasse. Er denkt sich ihn als die unmittelbare vernünftige Natur, die Vernunft in concreto, als das eigene wahre Wesen des menschlichen Geistes, als den einzigen realistischen Punct, welchen man in seinem Systeme antrifft; und weiter fragen zu wollen: warum und woher dieser Zweck? hieße so viel, als fragen, warum das Wahre wahr, warum das Undenkbare denn nicht auch zugleich denkbar sei. Kurz, dieser Selbstzweck ist das innerste und tiefste Wahre unserer Natur selbst, das Eigenste, was wir haben, was wir selbst sind, was wir wünschen und wollen. Was wir demgemäß anstreben, erstreben wir um unserer selbst willen, wir möchten nicht anders, auch wenn wir könnten; es ist also kein aufgedrungener, sondern ein vom Ich sich selbst gesetzter Zweck, und indem dadurch ausgesprochen wird, was es soll, spricht es nur selbst aus, was es eigentlich will; es ist ein kategorischer Imperativ, aber nicht von außen her, sondern aus der innersten Tiefe des eigenen Wesens, es ist, so zu sagen, das Dehnen und Sehnen der eigenen Natur nach ihrer Entwickelung; und eben deßhalb kann nach keinem höher liegenden Grunde gefragt werden; der absolute Grund findet sich in der Ichheit selbst. Das Ich ist also, um einen Leibnitzischen Ausdruck zu brauchen, virtuellement immer mehr, als es effectivement (réellement) ist; es entwickelt Alles aus sich selbst, weil es ursprünglich — potentialiter — unbewußt, Alles schon in sich trägt, dessen es sich erst, wenn es zur factischen Entwickelung kommt, bewußt wird; und die Wissenschaftslehre stellt also nur die Art und Weise dieser Selbstentwickelung des Bewußtseins dar, wie es sich selbst nach und nach auf seinen Inhalt besinnt — eine Ansicht der immanenten, selbsteigenen Zweckmäßigkeit, die wir, subjectiv, wie sie ist, in den folgenden Systemen alsbald zur absoluten erweitert finden werden. — So fern nun jener Inhalt des Selbstes als noch nicht völlig entwickelt, sondern nur potentialiter vorhanden ist, heißt er Selbstzweck, und es kommt also nur darauf an, daß das Ich jenen ihm durch sein eigenes Wesen gesetzten Zweck wahrhaft ergreife, und so wie es selbst durchaus Handeln, durchaus Spontaneität ist, ihn so auch durch wirkliches Handeln realisire. Wenn das Ich diesen seinen Selbstzweck nicht begriffe, sondern verläugnete, so verläugnete es sich selbst; denn eben dieser Zweck ist sein Wesen; es muß also eo ipso seine Ausführbarkeit als möglich annehmen, denn etwas als Zweck sich vorsetzen, heißt nur mit anderen Worten: etwas in's Künftige als wirklich, also überhaupt als möglich voraussetzen. Daher der Satz: was ich soll, das kann ich auch. Kann

und darf ich nun gar nicht an der Ausführbarkeit dessen zweifeln, was meine wahre, d. h. moralische Natur erheischt, so erhält dadurch auch sogleich die ganze Scheinwelt der sinnlichen Dinge (die bisher nur als ein völlig zweckloses, unbegreifliches, nichtiges und ebendeßhalb trügerisches Gaukelspiel erschien) auf dem praktischen Standpuncte erst ihren Zweck, ihre Bedeutung und die Weihe der Nothwendigkeit, welche die Theorie allein ihr nicht zu geben vermochte. Zwar wird auch unter diesem moralischen Gesichtspuncte nicht etwa die ganze erst aufgehobene Ansicht von der Wirklichkeit als einer die Subjecte bestimmenden und sie von sich abhängig machenden Realität der objectiven Welt, so wie der Realist und gemeine Menschenverstand sie denkt, wie mit einem Zauberschlage hergestellt — dies hieße die ganze vorhergehende Theorie als etwas Ueberflüssiges und Falsches gänzlich zurücknehmen und auf dem praktischen Standpuncte vernichten, was auf dem theoretischen mühsam aufgebaut worden ist, sondern hier wird uns nur der Zweck klar, warum uns überhaupt unserer Natur gemäß eine Welt erscheinen müsse; diese Erscheinung ist das einzige Mittel, d. h. die Bedingung zur Erreichung unseres Selbstzwecks, denn ohne eine solche Erscheinung könnte es ja zu gar keinem bestimmten Handeln kommen, was doch unsere absolute Bestimmung ist. Wirksamkeit überhaupt, und so auch die Wirksamkeit des Ich kann gar nicht gedacht werden ohne den Gegensatz von Innen und Außen, Subject und Object, von etwas, wovon aus, und etwas, auf was hin sie gehen muß. Alles also, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoff der Welt an dem andern, das Alles sind, wie z. B. mein eigener Körper, vermittelnde Glieder der Erscheinung, und sonach selbst Erscheinungen. Das einzige rein Wahre und Wirkliche ist und bleibt meine Selbstständigkeit und Freiheit, deren inwohnende Schranken nur die Form des menschlichen Bewußtseins, die der intelligenten Seite unserer Thätigkeit sind. „Diese sind und bleiben freilich ihrer Entstehung nach unbegreiflich, aber was verschlägt dir dies auch, sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewissests, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja (überhaupt) sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht, dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung."

„Es ist also nicht ohne Grund und Zweck, daß sich uns die Welt stets als reell aufdringt. Mit derselben Unwidersprechlichkeit und Wahrheit, wie unsere eigene Natur im Pflichtgebot sich als Gewissen ankündigt, kündigt sich auch die Realität der Welt als solche an, da nur in ihr und mittels ihrer jener höchste Zweck des Daseins sich bethätigen kann." Die Realität der Welt beruht also, wie wir sehen, nicht auf einem Wissen, sondern auf einem Glauben, der seinerseits wieder in der Nothwendigkeit wurzelt, das Pflichtgebot zu realisiren, welches sich ohne eine solche Welt nicht realisiren läßt. Diese ganze aus der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur ausgeborene Welt bleibt also zwar das Spiegelbild unserer verborgenen Natur und ist die Offenbarung derselben; das Ganze aber ist eine durchaus moralische Anordnung und dient moralischen Zwecken. „Dies nun ist der wahre Glaube, und die moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen."

„Dies ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist eben Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen." D. h. wir vermögen überhaupt gar nichts Göttliches weiter wahrzunehmen, als eben diese in uns selbst liegende und in und durch uns wirkende Ordnung. Wollten wir etwa schließen, daß, wo Ordnung sich kundgebe, doch ein Ordner vorauszusetzen sei, so sind wir zu diesem Schlusse hier keineswegs berechtigt*); denn „dieser Schluß wird durch Verstand gemacht, lediglich auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung, um das fließende Phänomen an ein bestehendes Substrat anzuknüpfen, welches stets körperlich ist. Hier soll bei dem Fließenden, dem reinen Handeln, stehen geblieben werden; denn dies ist selbst das unmittelbare hier allein giltige Schema, und wer jenen Schluß macht, sucht und erhält unvermeidlich ein bestehendes körperliches Substrat für das reine Handeln der Gottheit." „Nennt man Gott einen Geist, so legt man ein in der Zeit Ausgedehntes (ein Dauerndes) in ihn, um das Mannigfache des Handelns darin als zu seiner Einheit zu fixiren; Geist oder Seele hat bloß negativ einen Sinn, es heißt so viel und nichts mehr als Nichtkörper. Es ist dieser Ausdruck ein Nothbehelf unseres Denkens, das erst alles sinnlich Beharrende, Materielle, hinweggedacht, und dann doch etwas an die Stelle des Subjects setzt, das nicht eigentlich sein soll, und doch sein soll; aber als

*) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena, 1799. S. 43 fgd. (Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 263.)

positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Ausdruck ist er ganz unbrauchbar.

Die Ordnung aber, das herrschende Gesetz, kann und muß gedacht werden als absolut, es braucht keinen höheren Erklärungsgrund. Glaubte man, ein persönliches Wesen hinzu denken zu müssen, durch welches dieses Gesetz gegeben, diese Ordnung gehandhabt würde, so müßte man doch in diesem persönlichen Wesen eben wieder diese Ordnung, als Willen, Wirkungsweise, heilige Macht, oder unter irgend einem anderen abstracten Begriffe voraussetzen, und dieser Begriff bliebe mithin immer wieder das Erste und Höchste, das Absolute, was gesucht und vorauszusetzen wäre. Zudem aber ist die Voraussetzung eines persönlichen Gottes, so wie sie gewöhnlich gemacht wird, nichts als ein Anthropomorphismus, Uebertragung menschlicher Schranken und Unvollkommenheiten auf Gott, und verwickelt in Widersprüche. — So zeigte Fichte von diesem seinen Standpunct aus, daß die Vorstellung eines göttlichen Bewußtseins, einer Persönlichkeit und einer Außerweltlichkeit nichts als unziemliche Beschränkungen seien, wodurch das höchste Wesen nur verendlicht und zu Unsersgleichen gemacht würde, indem diese Begriffe nothwendig die Vorstellung einer räumlich und zeitlich ausgedehnten Substanz in sich schlössen, die ein- für allemal unpassend für die Gottheit sei. Unser Denken ist überhaupt schematisch, d. i. constructiv, vorbildend; des Uebersinnlichen werden wir uns bewußt lediglich unter dem Schema des Handelns, der Thätigkeit; des Sinnlichen unter dem Schema der Ausdehnung, Körperlichkeit. Gott nun ist zu denken nach dem ersten Schema „als eine Ordnung von Begebenheiten, keineswegs aber als eine Form der Ausdehnung*); man kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz oder Etwas; denn das hieße nach unserem Systeme: er ist eine ausgedehnte Materie, und läßt sich sehen, hören u. s. w." „Er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln, d. i. Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin, ein pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung." „All unser Denken," fährt er fort, „ist ein Beschränken, und eben in dieser Hinsicht heißt es Begreifen, d. i. Zusammengreifen aus einer Masse von Bestimmbaren, so daß immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibt, das nicht mit hinein begriffen

*) Ebend. S. 37 u. 40. Vergl.: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach, 1830. Erster Theil S. 246 und zweiter Theil S. 306.

ist, und also dem Begriffe nicht zukommt. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, daß wir sie fassen. Alles, was für uns Etwas ist, ist es nur, in wie fern es etwas Anderes auch nicht ist, alle Position ist nur möglich durch Negation, wie denn das Wort Bestimmen selbst nichts Anderes bedeutet, als Beschränken." In diesen Sätzen kommt Fichte unverkennbar schon ganz nahe heran an die Consequenzen, die jetzt — ein halbes Jahrhundert nach ihm — daraus mit Entschiedenheit hervorgezogen worden sind. Minder entschieden behauptete er selbst damals, daß Gott aufhöre, unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. „Will man also Gott Bewußtsein nennen, so giebt man ihm die Schranke des menschlichen Bewußtseins; denkt man diese hinweg, so bleibt eben ein uns ganz unbegreifliches Wissen übrig, und dieses möchte wohl Gott, der, so zu sagen, in diesem Sinne lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit ist, zukommen, nur daß man dieses nicht begreifen kann, und deßhalb sich lieber dieser annähernden Begriffsbestimmung ganz enthält, in philosophischer Strenge sich auch ganz enthalten muß; denn jeder Begriff von der Gottheit würde ein Abgott." Ebendarum kann es auch keine eigentliche Beweise von Gottes Dasein geben, weil Beweise nur vermittelte Erkenntnisse sind. Der Glaube aber an eine übersinnliche Welt ist eine unmittelbare Wahrheit. Das Postulat einer übersinnlichen Weltordnung ist vielmehr das erste und einzige Ansich, was dem Menschen gegeben ist, ist das einzig wahrhaft Absolute.

Suchen wir uns nun über das Ganze zu eigener Beurtheilung emporzuheben, so erscheint uns Fichte's System als ein Idealismus, dessen Tendenz ursprünglich auf die Erklärung des Begriffes der objectiven Realität ausging — wie im Grunde alle Philosophie bisher — hier nur gepaart mit der durchaus klaren Einsicht, daß nichts Objectives als solches, nicht einmal eine unmittelbare Einwirkung von irgend etwas Objectivem in's Bewußtsein eindringen könne, sondern daß alle Kunde vom Vorhandensein eines Anderen, jede Anschauung, Vorstellung und Abbildung von einem Gegenstande eben nur ein Wissen davon, nicht aber der Gegenstand selbst sein könne. Die Klarheit dieser Einsicht machte einen strengen Idealismus unvermeidlich, dem zufolge der Ausgangs- und Stützpunct alles besonderen Wissens und Fürwahrhaltens nothwendigerweise nur subjectiv im Bewußtsein aufgesucht werden kann und muß. Dieses Bewußtsein, diese geistige Thätigkeit ist das einzige sich unmittelbar selbst in sich selbst Wahrnehmende, und Alles, was es wahr-

nimmt, ist schon in ihm als Vorgestelltes, ist nichts weiter als seine eigene Modification oder Bestimmung und Veränderung; das Bewußtsein oder das Ich ist sich selbst sein Object und hat kein anderes unmittelbares Object, als sich selbst; es ist also Subject-Object oder Selbstobject, mit sich und für sich ganz allein; so muß es sich betrachten, sonst mischt es die auf immer abgewiesene Vorstellung eines unmittelbaren Einflusses in's Bewußtsein von außen wieder ein. Diesen Einfluß und mit ihm zugleich, wie natürlich, alle Duplicität und allen Dualismus auf's Strengste abzuweisen, war Fichte's erste Regel und Aufgabe, indem durch diese im Princip gesetzte Unbegreiflichkeit und Zweiheit alle Einheit des Erklärens und mithin die ganze systematische Philosophie unmöglich gemacht wird. Alles zuletzt aus einem Princip zu erklären, das Ganze als Ganzes auf die Einheit des Bewußtseins zurückzuführen, das ist ja eben die Forderung und Bedeutung alles Erklärens, so wie aller Einsicht.

Das Ich also mußte darauf ausgehen, alle Modificationen des Bewußtseins nicht etwa bloß als schlechthin in oder an ihm vorhandene Bestimmungen, wie Accidenzen in der Substanz zu fassen, sondern zugleich — oder vielmehr allein — als Wirkungen des Bewußtseins, als Producte und Selbstbestimmungen der absoluten Selbstthätigkeit anzuerkennen; alle Vorstellungen sollten nicht nur als etwas im Geiste Vorhandenes begriffen werden, sondern als aus dieses Geistes eigner Schöpferkraft hervorgegangene Thätigkeit oder Producte; sie sollten als Bewirktes aus der reinen Activität, als ihrem einigen Grunde erklärt werden. Das Ich mußte dabei verharren, es allein sei das erste und das einzige unmittelbare Reelle, in ihm sei die Totalität aller Bedingungen zu finden, es sei der Inbegriff von Allem, der schlechthin unabhängige und freie, d. i. absolute Schöpfer für sich und von Allem, was in ihm vorgeht.

Hier nun aber stoßen wir sogleich an. Wenn dieses absolute Ich auf oben angegebene Weise das wahre Subject-Object ist, weil es den beiden ersten Grundsätzen des Systems zufolge sich selbst im Gegensatz zum Nichtich setzt, d. h. sich seiner selbst nur durch und im Gegensatz zu allem Anderen zuerst bewußt wird, außer diesem Gegensatze aber gar kein Selbstbewußtsein entsteht — so folgt, daß beide Theile des Gegensatzes, das Ich und das Nichtich, gleich nothwendig gesetzt werden müssen, daß, wenn man das Ich aufhöbe, auch sogleich das Nichtich verschwinden würde, und umgekehrt, daß mit der Aufhebung des entgegengesetzten Nichtich auch zugleich das Ich nicht mehr im Bewußtsein unterschieden, d. h. als solches gar nicht mehr da sein würde. Es kann das Eine so gut wie das Andere nur zugleich mit seinem Anderen, d. h. mit dem

ausdrücklichen Bewußtsein des Gegensatzes, im Bewußtsein festgehalten werden, und es ist gar kein Grund vorhanden, das Nichtich nachher für minder absolut und nothwendig zu erklären, als das Ich. Allein eben die Bemerkung, daß überhaupt jedwedes Bestimmtes dialectisch blos durch seinen zugleich mit im Bewußtsein gehaltenen Gegensatz gedacht und gewußt werden kann, dieses ganz allgemeine Gesetz war zwar von Fichte beiläufig hin und wieder erwähnt, nicht aber in seiner ganzen Bedeutung erkannt und angewendet worden, wie es später Hegel anwendete. Schloß also das Princip Fichte's auch einen Keim der absoluten Identität oder, wie wir hier sagen können, des Realismus eben so gut ein, als des Idealismus, so wurde doch vermöge der Voraussetzung und Methode entweder das objectiv-realistische Moment im Verfolg des Systems dem Ideellen unterworfen oder dieses jenem; d. h. es blieb bei einer Dialektik, die einen keineswegs überwundenen Dualismus im Princip hatte und nur zu einer Abwechselung oder höchstens Wechselseitigkeit der beiden Seiten, nicht aber zu dem beabsichtigten Monismus führte, auch nicht, wenn man, wie in der Folge geschah, dieses Ich sammt seiner Methode für absolut erklärte; denn diese Erklärung änderte nur den Namen, aber nicht das Wesen oder die Sache selbst.

Es blieb also damit bei einem einseitigen, subjectiven Idealismus des endlichen Ich, nnd die Fragen entstehen auf's Neue: Vermag das menschliche Bewußtsein, diese reine sich selbst unmittelbar wissende subjective Thätigkeit, sich als die allumfassende Wirksamkeit und Schöpferin ihres Alls, alles Dessen, was ihr vorschwebt und was sie bedarf, zu fassen und zu betrachten, oder erfährt sie unmittelbar in und durch sich selbst, daß sie nicht diese Totalität ist? Gerade dann, wenn das Ich an sich selbst absolut freie Selbstbestimmung ist, muß es an dieser seiner schrankenlosen Freiheit um so mehr die Schranken gewahr werden, auf die seine Activität stößt. Und diese Selbstthätigkeit erfährt dies auch in der That, selbst nach Fichte's eigenem Geständniß; denn sie stößt auf unbegreifliche, absolute Schranken ihrer Allmacht; und es hilft nichts, daß sie sich sagt: diese Schranken oder Bestimmungen liegen in dir, sie machen deine eigene Natur aus, sie sind nicht außer dir in einem Fremden, was dich beengte und begrenzte. Dies ist ganz einerlei: „Das Ich bleibt," um mit Hegel zu reden (Sämmtl. Werke, I. S. 128), „doch der Gefangene, es mag nun in den Banden seiner Natur oder in denen einer äußeren liegen." Denn daß ihm diese Banden unerklärlich sind, rührt eben daher, daß sie ihm fremde sind, sich aus dem Begriff, den das freie Ich von sich selbst hat, nicht ergeben. Das Ich, d. h. die durchaus freie

Thätigkeit, soll schlechthin das Erste, Absolute sein, welches alles Andere setzt, nicht aber irgend etwas anderes Höheres voraussetzt, aus dem es sein Dasein und seine Beschaffenheiten erklären müßte; dieses Ich, das sich nur selbst zusehen könnte, wie es sich mit absolut freier Selbstbestimmung bestimme — dieses Ich, welches alles allein und selbst macht, findet sich doch als in empirischen Fesseln liegend, wird sich selbst gewahr als bestimmt von etwas, das es nicht selbst gemacht hat; diese Fesseln sollen zu seinem Wesen gehören — sein Wesen aber soll eben das Absolute, durchaus Freie sein; also gehört es zum Begriffe und Wesen des absolut Freien und Selbstständigen, nicht frei und selbstständig zu sein — eine Behauptung, „die unter die härtesten Widersprüche gehört." (Hegel a. a. O. S. 127.) Diese Schranken aber zu durchbrechen, dieses dem Ich auferlegte unbegreifliche Gesetz seines Wesens zu begreifen, das ist gerade das höchste Interesse und philosophische Bedürfniß.

Von einem solchen rein subjectiven Wissen aber, das sich und seine Bestimmungen nach inwohnenden Gesetzen seiner Thätigkeit absolut aus sich selbst erzeugt, das ganze empirische Weltbild instinctmäßig oder nothgedrungen, selbst entwirft, so und nicht anders hinschaut und vor sich als Reflex der inneren Einrichtung des Ichs hinschweben läßt, sollte man aber doch am allerersten erwarten, daß es alle Gesetze der Natur, als Wiederspiegelungen seiner eigenen Vorstellungsgesetze, am vollständigsten deduciren, mit einem Worte, eine vollkommene speculative Physik aufstellen könnte und sollte. Allein dazu kommt es — eben weil jene Gesetze dem Ich selbst unbegreiflich bleiben — gar nicht; das Ich sieht nur, was es zufolge dieser Gesetze hinspiegeln muß; den inneren Zusammenhang und Mechanismus derselben begreift es nicht. Es kann daher auch nicht zu einer successiven Genesis des **Inhalts** der Natur gelangen, dieser Inhalt ist ihm von Anfang an gegeben und da; die Gesetze des Denkens sind nur formale Kategorieen des Verstandes, alle nur, wie bei Kant, von subjectiver Bedeutung und unter sich noch ohne eigentlich organischen Zusammenhang; mithin können auch ihre Reflexe in dem dadurch Hingeschauten — der vermeintlichen Natur — keine Productivität bewähren. „Das Product dieses Idealismus, ein Reich inhaltsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft einer nichtigen Bilderwelt gegenüber gesetzt wird, wie das im praktischen Theile der Fichte'schen Lehre geschieht, so ist dies inconsequent: denn mit dem Setzen einer reellen Kraft ist die Beziehung auf ein anderes Reelles gesetzt, und dies ist es, was Fichte läugnete." So urtheilt Hegel. Wir finden den

nicht gelösten Widerspruch eben darin, daß Fichte einmal mit seinem Ich nur ein endliches Ich, mithin ein von allem Anfang an im Gegensatz zu Anderem stehendes gesetzt oder vielmehr nur angenommen und ohne weitere Untersuchung vorausgesetzt hatte, worin nichts Anderes als eine psychologische Empirie, ein Rest des Lockeanismus steckt. So gesetzt, kann es auch nicht anders als sofort in Wechselwirkung mit anderen eben so realen Gegenständen gedacht werden. Gleichwohl aber soll doch dieses endliche Ich zugleich wahrhaft unendlich und deßwegen nicht von mehreren reell auf einander einwirkenden Ichen die Rede sein, weil, wie oben gezeigt, das Nichtich nicht wirklich aus dem Ich herauskomme, sondern nur Vorstellung desselben bleibe; in diesem Nichtich aber die ganze Welt eingeschlossen sei. Wäre Fichte wirklich zu der Ueberzeugung gelangt, außer dem Ich sei nichts reell, und das Nichtich, die Welt, sei ein an sich durchaus Nichtiges, nur ein leerer Schein, so hätte er auch, wie Hegel fordert*), zugeben sollen, „daß das Ich eben so nichtig sei; denn als endliches Ich kann es ja eben nur dadurch selbst sein, daß es vom Nichtich bedingt wird." So endete Fichte's Idealismus nach Jacobi's Ausdruck im Nihilismus. Wäre diesem Nichtich consequenter Weise gleich von vorn herein dieselbe Dignität wie dem Ich als seinem wahren Gegensatz beigemessen worden, so wäre die immanente Entwickelung des Systems gleich anfangs am Ende gewesen und dasselbe als ein componirter Real-Idealismus erkannt worden. Der Grundmangel also ist — von Fichte's eigenem Standpuncte aus beurtheilt — der einer Halbheit des Idealismus, weil das Denken gleich im Princip als Subject — und doch ohne Object — als dieses einzelne bestimmte Subject oder Ich gesetzt wurde. Was, kann man fragen, hatte Fichte für ein Recht, das Denken, welches ihm factisch da war, dies Denken schlechthin oder überhaupt, das seinige zu nennen? Wenn es nun vielleicht im Ernst das absolute einige Denken gewesen wäre, wofür es gelten wollte?

---

*) Hegel's Kritik des Fichte'schen Systems, vom Jahre 1802, im II. Bd. des krit. Journ. von Hegel und Schelling. Wieder abgedruckt in Hegel's Werken, I. Bd. S. 158 fgd. Jacobi's Sendschreiben an Fichte in den Werken des Ersteren.

Neunte Vorlesung.

(Fichte's spätere Ansichten. Schleiermacher.)

Dies war im Wesentlichen Fichte's System in der früheren Gestalt, in welcher es recht eigentlich als das vermittelnde Glied und der Fortschritt von Kant zu den Neueren, ja als der eigentliche Eingang und Schlüssel der Philosophie des Jahrhunderts anzusehen ist. In der Verkettung des Ganzen ist dieses ältere System Fichte's als die nächst vorliegende Aufgabe zu betrachten, die ihm ward, und die er gelöset hat, so daß der fortzuspinnende Faden auf diesem Puncte seinem jüngeren Zeitgenossen und Schüler, Schelling, in die Hände fiel, und sich auch die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums auf diesen richtete. Indessen scheint nicht nur die historische Gerechtigkeit zu erfordern, auch den Fortschritt noch kurz zu characterisiren, den Fichte selbst in seinen späteren Vorträgen über die Schranken der ersten Wissenschaftslehre hinaus gethan hat, sondern mehr noch die genaue Verbindung, in welcher die philosophischen Ansichten Schleiermacher's mit dieser spätern Lehre Fichte's stehen, an welche auch neuerlich wieder von mehreren jüngeren Philosophen angeknüpft worden ist. Diese zweite Gestalt der Fichte'schen Lehre, die man gewöhnlich seine realistische oder practische Periode nennt, ist enthalten in den Schriften aus den Jahren 1800—1812, namentlich in der Schrift „von der Bestimmung des Menschen" und in den von seinem Sohne herausgegebenen nachgelassenen Werken (Bonn, 1834) in drei Bänden.

Wir finden hierin nicht nur, wie schon gesagt, eine völlig neue Terminologie und Darstellung des Früheren, sondern auch, worauf es uns hier ankommt, eine wesentliche Durchbrechung seiner früheren Lehre, so daß dieselbe in dieser seiner späteren, obwohl überschritten, dennoch nicht vernichtet oder zurückgenommen, sondern zugleich mitenthalten und aufbewahrt ist.

Wenn man diese später eingetretene Wendung seiner Ansichten seine realistische Periode nennt und sie dem früheren Idealismus entgegensetzt, so ist dies in doppelter Hinsicht ungenau; denn theils war Fichte niemals jener subjective Idealist in dem Sinne, wie man ihn mißverständlich eine lange Zeit nahm, theils ist auch diese zweite Periode kein vollständiger, dem Idealismus absagender Realismus, sondern eher ein objectiver oder absoluter Idealismus zu nennen. Wenn schon in der ersten Periode das Dasein der Außenwelt keineswegs in dem Sinne geläugnet wurde, als sei Fichte's einzelnes Ich das einzig Existirende und Gewisse, sondern ein System von Ichen und Nichtichen, zugleich auch eine bestimmte Mannigfaltigkeit derselben und ein über alle Willkühr erhabenes, in allem Bewußten waltendes Gesetz anerkannt wurde, so schien doch Fichte zunächst nur damit beschäftigt, eben dieses Wissen zu erklären und die Wahrheit des Gewußten festzustellen; diesem theoretischen nächsten Zwecke lag aber ein tieferer letzter Endzweck zu Grunde; es war nicht ein nur gnostisch-beschauliches Interesse am Wissen als solchem, was ihn bewegte, sondern vielmehr die tiefere ethische Tendenz, die absolute Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, die Freiheit des menschlichen Ich, seine Autonomie zu bewähren, den Dingen aber aus diesem Grunde keine Realität und Causalität in dem Sinne zuzugestehen, daß sie es seien, welche nach der Ansicht der Sensualisten das leere Ich von Außen her und aus fremder Quelle mit Vorstellungen erfüllten, es bestimmten und auf alle Weise beschränkten; vielmehr könne man auch theoretisch nur das gewiß wissen und durchschauen, was man selbst producire aus dem Grunde der Subjectivität heraus, von einem schlechthin Jenseitigen könne gar nichts gewußt und gesagt werden. Fichte hatte gleich anfänglich die reine Causalität und prometheische Natur des denkenden Ich im Sinne, nur betrachtete er sie nicht blos als Endziel der zeitlichen Entwickelung, sondern setzte sie gleich von Haus aus, so daß das Ich die Dinge uranfänglich productiv „hinschaue". (Sämmtl. Werke, VII. S. 304 fgg., 375 fg.; VIII. S. 386 fgg.; V. S. 434 fg.) Der Empirismus kehrt die ganze Sache um, das Wahre aber ist, daß das ideelle Princip im Subject das productive ist, daß „die gesammten äußeren Sinne mit allen ihren Objecten nur im allgemeinen Denken begründet sind, und daß eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur im Denken und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewußtseins, keineswegs aber von dem Bewußtsein getrennt und an sich möglich sei." So knüpft Fichte überall an seine früheren Grundsätze an, und verharrt auf dieser Grundlage, indem er von da aus zu einer weiteren Ausführung und Hervor-

hebung des realistischen Momentes fortgeht, das unverkennbar schon in dem Ich und dessen allgemeiner Natur liegt. Ueberhaupt suchte Fichte das Reale nicht außer den Ichen in den Dingen, wie Locke und andere Sensualisten, sondern stets nur im Ich und dessen tiefstem Grunde. Hier im Selbstbewußtsein der einzelnen endlichen Iche zeigt sich ihm allmählig ein allgemeines Selbstbewußtsein, ein Ich an sich oder absolutes Ich, in dessen breitem Grunde alle einzelnen Iche wurzeln und in dessen Einheit sie alle, ihr eigenes reines Urwesen ergreifend, zurückgehen. Es thut sich ihm die All-Einheit des Absoluten unter und in allem Besondern auf mehr oder weniger spinozistische Weise auf. Indem er also eine Realität, und zwar eine absolut einige annahm, behauptete er standhaft, daß diese nur in den Ichen liege und jener schöpferische moralische Wille sei, der mittels der unendlich verschieden begabten Iche die Welt und alle ihre Erscheinungen aus diesem Puncte heraus projicire. Dieses Grundmoment des Ich, welches sich gegenüberstellt die Nichtiche — so lehrte er nach wie vor — ist der Grundquell alles Seins, ist das Urreale selbst und allein. Aber nun muß unterschieden werden das particulare einzelne oder endliche Ich und das unendliche Ich oder absolute. „Wir, die verständigen Wesen, sind in Rücksicht dessen, was wir an uns selbst sind, keinesweges jenes absolute Sein, aber wir hangen in der innersten Wurzel unseres Daseins mit ihm zusammen, indem wir außerdem gar nicht vermöchten da zu sein." (Z. seligen Leben. Werke, V. S. 448.)

Indessen betrachtet Fichte dieses Allgemeine oder Grundwesen doch keinesweges als ruhende Substanz oder todtes Ding an sich, sondern er bleibt auch in diesem Puncte seinem früheren Satze getreu, daß „eigentlich jedes Sein als solches verschwinden und überall nur denkende Thätigkeit, Thun und Leben erfaßt werden müsse." Auch das absolute Ich, welches er „reines Wissen", „absolutes Bewußtsein" nennt, ist so zu fassen, wie das menschliche Ich, als reine Thätigkeit, es ist die allwaltende, an sich seiende (objectiv allgemeine) Vernunft, zwar kein Wissen von einem Objecte, aber der übersinnliche (transscendentale Grund alles factischen Wissens, die thätige, alles durchwaltende moralische Weltordnung, das, aber lebendige, absolute Gesetz, welches eben um der nicht ruhenden Thätigkeit willen, die es selbst ist, der absolute wirkliche (reale) Wille genannt wird. Die Wissenschaftslehre aber hat es nicht mit diesem Sein an sich, sondern mit dem Erscheinen dieses Seins zu thun, denn es ist überall und durchaus bildende Thätigkeit, absolutes Bilden oder „Bildwesen"; Bild aber ist nicht das Sein selbst, obschon das Bild sogleich auf ein Sein dessen, wovon es Bild ist, hinweist. So ist die Wissen-

schaftslehre Erscheinungslehre und in diesem Sinne die Lehre von der allerrealsten Erfahrung, von dem, was wir selbst thatsächlich erleben und thun; es giebt kein anderes Dasein; „denn Dasein heißt eben nur Sein im Verstande, beides ist durchaus identisch; der Verstand ist aber nicht Verstand von Nichts, sondern der Erscheinung; und diese ist abermals nicht die Erscheinung von Nichts, sondern des Absoluten, und so ist denn durch das Mittelglied des Verstandes das Dasein begründet im Sein, bezieht sich auf dasselbe und versteht auch wieder diese Beziehung. (Nachgel. Werke, I. 360 fgg.) Gehören nun aber die menschlichen Iche dem absoluten Sein an, oder der Erscheinungsseite? Sie sind eben der Verstandesact des Unterscheidens beider Seiten im Absoluten selbst. (S. 571.)

Das Absolute an und für sich genommen wäre das schrankenlos und bestimmungslos unendliche Eine in allen Ichen dasselbe; aber es ist zugleich Grund, Urgrund von allen und in allen; in ihm ergreifen die einzelnen Iche sich nur als die mannigfachen Offenbarungen des in ihm Begründeten, ihr Sein ist die Function, jenes Allgemeine in die Gegensätzlichkeit des Verstandes, d. i. in die Reflexion, die dem Ich eigenthümlich ist, und somit in's wirkliche Bewußtsein treten zu lassen; daher unterscheidet sich in ihnen erst das Sein vom Denken, und sie sind selbst diese ur-theilende Verstandesthätigkeit, die zugleich eine unendliche Specificirung zu mannigfaltigem Inhalt ist. So machen die Iche als Besonderheiten zusammengenommen die Totalität der Offenbarungsweisen des Absoluten aus, und jedes Ich manifestirt aus seinem immanenten „Genius" das, was an seiner Stelle im Totalzusammenhange das Nothwendige und nicht anders sein Sollende, das Gebotene und Pflichtmäßige ist.

Dieses Absolute ist Gott und „Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei ohne Veränderung noch Wandel." Sofern wir nun dieses göttliche Dasein selbst sind, kann keine Trennung, Unterscheidung noch Spaltung stattfinden. Nun aber findet sich doch jenes Mannigfaltige des Seins in der **Wirklichkeit**; daher ist die Frage: woher und aus welchem Princip diese mannigfaltige Wirklichkeit? Das Mannigfaltige, als solches, ist aber nur Schein; es ist wohl da, aber man kann ihm, dem Verschiedenen, Wandelbaren, als solchem nicht das Prädicat **Sein** beilegen, dieses gebührt nur dem Einen, Selbigen. (Anw. z. sel. Leben. Werke, V. S. 450.) „Also kann jene Spaltung nicht unmittelbar in jenen Act des göttlichen Daseins fallen, sondern muß **außer denselben** fallen, jedoch also, daß dieses „Außer" einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Acte verknüpft und aus ihm nothwendig folgend, daß keineswegs aber etwa in diesem Puncte die Kluft

zwischen uns und der Gottheit und unserer unwiderbringlichen Ausstoßung von ihr befestigt werde." — „In die sich ausschließenden Puncte der Freiheit (der Iche) tritt das göttliche Wesen nicht ganz und ungetheilt, sondern es tritt in diese nur einseitig ein; jenseits dieser Puncte aber tritt es unverdeckt durch irgend eine Hülle, welche nur in diesen Puncten gegründet ist, so wie es in sich selbst ist, ein, sich fortgestaltend in's Unendliche, in dieser Form des fortfließenden Lebens, welche unabtrennlich ist von seinem an sich einfachen Leben. Dieser ewige Fortfluß des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste und tiefste Wurzel des Daseins." „Es ist der stehende, ewige und unveränderliche Wille der absoluten Realität, so sich fort zu entwickeln, wie sie nothwendig sich entwickeln muß."

So ringt Fichte in mannigfacher Weise nach einem adäquaten Ausdruck des Verhältnisses der endlichen freien Iche zu dem absolut Einen. Er glaubt den Unterschied dadurch befestigen zu können, daß er das menschliche Bewußtsein (das Wort in engerer Bedeutung genommen) beschränkt auf die Gegensätze und Unterschiede der sinnlichen Erscheinungen, in welchen der menschliche Verstand sich bewegt; von diesen habe er eben deßhalb das durchdringendste Wissen, weil er selbst sie hervorbringt; rückwärts aber, tiefer in sich selbst hinein auf die Wurzel dringend, erfaßt er nur das Unterschiedslose, den Grund, wo ihm alle bestimmte Gedanken ausgehen, von dem aber in gleicher Weise alle bestimmte Gedanken ausgehen, so daß, wie Fichte wohl auch in Uebereinstimmung mit Schleiermacher und Jacobi sagte, hier nur ein unmittelbares Gefühl, aber nicht begrifflich denkendes Unterscheiden möglich ist. Das Göttliche ist also zwar, weil Urquell aller vernünftig sittlichen Weltordnung, an sich selbst Vernunft, aber wir können es in keine bestimmte Form kleiden und einschränken. (Brief an Reinhold. Im Leben u. Briefwechsel, II. S. 305.) Dennoch aber schreibt er dem Absoluten an und für sich kein Bewußtsein zu, so wenig als er dies in der ersten Periode that; und davon finden wir den Grund darin, daß ihm das Absolute eben jenes in den Ichen selbst sich findende Grundmoment, jener — wenn ich mich so ausdrücken darf — Theil des Ich war, der zwar als Quellpunct der Thätigkeit, für sich allein aber und ohne das andere Moment der Nichtiche, bestimmungslos und indifferent erschien. Die Stelle der unterscheidenden Reflexionsthätigkeit übernehmen nun hier die verstandesmäßig denkenden Iche; diese fallen also mit ihrer Thätigkeit gewissermaßen außer jenen absoluten Indifferenzpunct, obgleich das Unterscheiden von diesem ausgeht und nicht ohne denselben gesetzt werden kann; oder m. a. W., da Fichte vom endlichen

Ich die Ansicht hatte, daß es aus einem indifferenten Puncte alle Mannigfaltigkeit der Vorstellungen setze (obschon diese immer zugleich mit jenem, und jener mit diesen da sein sollten), und diesen Punct dann für die allgemeine Realität des göttlichen Seins erklärte, so konnte diese Gottheit consequenter Weise in sich selbst auch nicht anders sein als jenes Moment im Ich; sie konnte aber auch ebensowenig, wie dieses ohne sein zweites Moment, ohne eine wirkliche Welt der Iche gesetzt, nicht als Schöpfer vor einer Welt gedacht werden, sondern war nur der immanente Einheits- und Beziehungspunct einer, damit gleich ewig vorauszusetzenden Welt, womit freilich der absoluten Causalität wieder Abbruch geschieht, und derselbe Widerspruch eintritt, wie bei dem endlichen Ich, welches absoluter Grund aller seiner Bestimmungen sein soll, aber doch von den schon daseienden Bestimmungen mit seiner eignen Existenz dialectisch abhängig ist.

Ist nun gleich aus einem so abstracten Grundmoment, wie Fichte selbst einsah, an und für sich allein nichts abzuleiten, sondern findet das Ich sich immer in „unbegreifliche Schranken" eingeschlossen, so soll es doch dieselben mit nie ruhender Selbstthätigkeit zur Selbstbefreiung durchbrechen. Er weist psychologisch und geschichtlich ein planmäßiges Fortschreiten in diesem rastlosen Aufheben nach, und wird dadurch zum Urheber einer großartigen Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hier werden (Anw. z. sel. Leben. Werke, V. S. 510 fgg.) im Allgemeinen drei Standpuncte oder Perioden unterschieden. Erstlich steht das Ich auf dem sinnlichen Standpuncte der Glückseligkeit; denn da jedes Ich ein einseitiges und partielles Dasein des göttlichen Allseins ist, irgend eine besondere Function des göttlichen Willens repräsentirt, so erfaßt es sich auch in dieser seiner Particularität zuerst, und hält sich für ein Ganzes, indem es sich den anderen ebenso particularen Willen entgegenstellt und somit ein ausschließliches Sein behauptet. Sein Wille ist daher auch nicht Eins mit dem universell göttlichen, vielmehr im Gegensatz zu diesem und im Zwiespalt. Dadurch kommt zweitens das Ich auf den Punct einer Wahl zwischen beiden Willen und hat einen Entschluß zu vollziehen, ob es seinem individuellen oder dem ewigen Willen gemäß sich bestimmen wolle. Diese Stellung und die mit dem Bewußtsein des auch anders sich entscheiden Könnens verbundene Wahl (liberum arbitrium) ist der Standpunct des Gesetzes. Aber drittens muß auch diese Gegensätzlichkeit noch aufgeboben werden, damit endlich der Stand der reinen und freien Moralität und mit ihr die Seligkeit eintrete. Hier verschwindet die Meinung von einer möglichen Selbstständigkeit des individuellen Willens dem absoluten gegenüber gänzlich: „das gewesene

Ich fällt hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann, streng genommen, nicht einmal sagen, daß der göttliche Wille der seinige werde, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten und sodann versinket er in Gott." So ist allerdings die allgemeine Harmonie des seligen Lebens verwirklicht, nach welcher das System der absoluten Sittlichkeit trachtet, und es ist nicht ein absoluter progressus in infinitum, sondern allerdings ein Zweck und ein Ziel der allgemeinen Verklärung in Aussicht gestellt, welches man nicht mit Unrecht mit dem verglichen hat, worauf schon die alexandrinische Gnosis, namentlich Proclus als auf das Ende aller Dinge den Blick richtete. „Endlich — und wo ist denn das Ende? — (sagt Fichte) muß doch Alles einlaufen in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit; endlich einmal muß doch heraustreten das göttliche Reich und seine Gewalt und seine Kraft und seine Herrlichkeit."

Aber wer sieht nicht, dieses Ende mit dem Anfange des Systems vergleichend, daß Fichte hier im Gegensatz zu der früheren Theorie des Ich und der Sittenlehre das Ich ganz und gar in das Absolute zerrinnen und verschwinden läßt. Diese radicale Selbstvernichtung, diese ohne allen Rückhalt sich hingebende „Liebe" heißt hier nun Religion, aber wie sehr ist sie verschieden von der früheren moralischen „des freudigen Rechtthuns!" Verhält es sich wirklich so, daß in Wahrheit schon in diesem gegenwärtigen Leben ein allwaltender Wille durch den ganzen Ablauf der Ereignisse sich mittels der Iche und ihrer an nothwendige Gesetze gebundenen Vorstellungen sich vollzieht, wie ist dann der im Hintergrunde lauernde Determinismus abzuwehren oder mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen? Von dem über die wahre Wirklichkeit aufgeklärten Menschen heißt es: „ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht, ob er es begreife oder nicht; daß es in der Welt Gottes ist und daß in dieser nichts sein kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher. In ihm ist keine Furcht für die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn insofern er nicht in Gott war, war er nichts, und dies ist nun vorbei und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren;

in wie fern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er gethan hat." Wie aber dem menschlichen Ich noch irgend eine Selbstständigkeit und Freiheit dem Absoluten gegenüber eingeräumt werden könne, ist deßhalb unklar und im Schwanken geblieben, weil, was überhaupt der Grundmangel des Systems ist, niemals befriedigend erklärt wurde, wie das in sich einfache und indifferent bestimmungslose endliche Ich, und gleicherweise das eben so abstracte unendliche Ich der Bestimmungsgrund einer aus ihm hervorgehen oder in ihm beruhen sollenden Mannigfaltigkeit sein könne. Wie jenem die Dinge oder ihre Bilder, so mußte diesem die ganze Welt uranfänglich gegeben sein, und weder in jenem noch in diesem kann die Möglichkeit einer freien Schöpfung begriffen werden.

War die schwache Seite des Fichte'schen Systems, wie so eben gesagt wurde, ohne Zweifel die, daß aus dem abstracten Ichgrunde die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen nicht abgeleitet werden konnte, die als Nichtiche aus ihm hervortreten sollten, und war das Ich bei seiner reflexiven Natur zwar immerhin genöthigt, Ich vom Nichtich und Nichtich vom Ich zu unterscheiden, und beide Seiten auf einander zu beziehen, aber gleichwohl damit im Geringsten noch nicht erklärt, wie der Inhalt dieses Ich, die unendliche Fülle der Dinge oder Bilder in ihm selbst ursprünglich entstehe; so war es bei dieser Lage der Sache ohne Zweifel das Nächste und Natürlichste zu der Annahme einer wirklichen Welt der Dinge und realen Natur um und außer uns zurückzukehren.

Dies that Friedrich Schleiermacher, geb. zu Breslau 1768, gest. 1834 in Berlin. Obschon als Theolog der reformirten Kirche angehörig, verläugnete er doch den Einfluß seiner frühesten Erziehung im Schooße der Brüdergemeinde nie ganz; „Frömmigkeit (sagt er selbst) war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte." Da es indeß gänzlich außer unsern Grenzen liegt, die epochemachende Bedeutung Schleiermacher's auf dem Gebiete der Theologie zu schildern, so müssen wir uns begnügen, eine Characteristik seines Philosophirens, womit er selbst weder ein neues System noch eine Schule gründen wollte, an dieser Stelle einzuschalten, wohin es theils als eine Reassumtion des bisher und zunächst von Fichte Geleisteten, theils als ein Uebergang zu den folgenden Standpuncten ohne Zweifel gehört.

Indem sich Schleiermacher in Betreff der Realität der Nichtiche, d. i. der natürlichen Dinge und der wirklichen Erfahrung mittels realer Wechselwirkung des Denkens und Seins, von dem unbefriedigenden Idealismus Fichte's lossagte und zu Kant's Weltansicht zurückwendete, in welcher von Locke her noch ein sensualistisches Element lag, blieb er doch mit Fichte darin einverstanden, daß er einerseits wie dieser in der früheren Periode ein selbstthätiges individuelles Ich, zugleich aber auch, wie dieser später that, einen realen Zusammenhang dieses Ich mit einem einigen absoluten Urgrunde annahm, und noch stärker hob er hervor, daß dieser Zusammenhang sich im unmittelbaren Gefühl kundgebe. Daß er ein empirisches Element in unser Wissen aufnahm, setzt ihn aber nicht einfach auf Kant's Standpunct, und noch viel weniger auf den der Sensualisten zurück, denn von diesen unterscheidet er sich durch das Geltenmachen des idealistischen Momentes gegenüber dem materiellen, und von Kant durch die Annahme der Erkennbarkeit der Natur der Dinge an sich, indem er ein adäquates Wissen mit objectiver Giltigkeit an die Stelle der bloßen Erkennbarkeit der Erscheinung setzte, dieses wirkliche Wissen aber mittels einer allgemeinen, den Ichen und den Dingen gemeinschaftlichen Grundsubstanz begründete, in und durch welche ein reales Einwirken der Dinge auf den Geist, und des Geistes auf die Dinge, also eine Vermittelung des Wissens in uns durch die erfahrbaren Dinge, und eine objective Wirksamkeit des Wollens auf die Dinge begreiflich wird.

Dieses homogene Grundwesen, welches wir zuerst in Betracht ziehen, durch dessen Annahme Schleiermacher in eine so nahe Verwandtschaft mit Fichte's späterer Lehre, mit Spinoza und mit Schelling tritt — diese Substanz, in welcher der Dualismus von Denken und Sein zurückgeführt wird auf eine Einheit im Grunde, ist zu setzen als die Indifferenz von beiden, von Realität und Idealität, d. i. als ein Wesen, in welchem diese Unterschiede ausgelöscht, noch nicht oder nicht mehr vorhanden sind, so daß der dualistische Gegensatz kein radicaler, in zwei Principien zerfallender Dualismus, sondern nur in der Welt der endlichen Wesen anzutreffen ist. Schleiermacher nannte daher auch diesen seinen philosophischen Standpunct den der Einheit des Idealismus und Realismus, und knüpfte, wahrscheinlich ganz unabhängig von Fichte und Schelling, zuerst vielleicht schon durch Jacobi aufmerksam gemacht, unmittelbar an die Lehre „des heiligen und verstoßenen Spinoza" an, in welcher er den festen Grund und Boden gefunden zu haben glaubte, der ihn über die Einseitigkeiten sowohl des Idealismus als des Materialismus empor trug; er ergriff aber diesen Stützpunct in der Alleinslehre um so bereit-

williger, da er darin für sein religiöses Princip, das „absolute Abhängigkeitsgefühl", eine nothwendige Voraussetzung erblicken mußte.

Wenn auch in spätern Jahren die Vorliebe für Spinoza, je mehr er die Originalwerke dieses berufenen Denkers durchdrang, gegen eine mehr platonisirende Ansicht zurücktrat, so kann man doch auch von früheren Ansichten schon mit Recht sagen, daß sich seine Auffassungsweise der Substanzlehre jederzeit wesentlich von Spinoza unterschieden hat. Bei Schleiermacher ist sie in philosophischer Hinsicht nur ein Mittel, Fichte's monistischen Idealismus und Kant's Dualismus zu verschmelzen; denn bei ihm findet sich eigentlich niemals jener entschiedene Pantheismus Spinoza's, welcher die absolute einzig und allein seiende Substanz als das Wesen aller Dinge betrachtet, die Dinge aber nur als die für sich wesenlosen und nichtigen Formen, in welchen jene Substanz, das allein Ewige und Göttliche, existirt, also, daß eine Welt als solche, unterscheidbar von Gott, gar nicht existirt, dieser Pantheismus also völlig akosmistisch ist. Im Gegensatz gegen diesen Spinozismus, freilich aber auch nicht ohne Widerspruch gegen sich selbst und auf Kosten der Strenge der Consequenz, unterschied Schleiermacher sehr bestimmt die Existenz der Welt von der Existenz der absoluten Substanz, die er mit Spinoza „Gott" nannte. Die absolute Substanz nämlich oder das Absolute ist bei Schleiermacher im strengsten Wortverstande eine Einheit und Sichselbstgleichheit, die alle Unterschiede, Bestimmungen und Actionen von sich ausschließt, in der sich schlechthin nichts unterscheiden läßt, und in der, wenn wir sie zu denken streben, alles denkende Begreifen seinen Endpunct erreicht, da wir eben nur das Bestimmte, Gestaltete, sich von Andern Abgrenzende denken können. Dieses in keinen bestimmten Gedanken zu fassende, nur negativ, was es nicht ist, Sagbare ist dessenungeachtet eine nothwendige Voraussetzung alles bestimmten Denkens, alles bestimmten Seins und alles Wissens, wie alles Wirkens der Dinge auf einander und der Intelligenz auf die materiellen Dinge, also nothwendiges Postulat für alles Wissen und alles wirksame Wollen überhaupt. Dies hat jedoch bei ihm nicht, wie bei Spinoza, den Sinn, daß die göttliche Substanz in alle endliche Dinge eingeht und unmittelbar das Dasein derselben, aller zusammengenommen, ausmacht; alle endliche Dinge zusammengenommen sind und bleiben vielmehr immer nur der Inbegriff der endlichen Wesen, und dieser Inbegriff ist die Welt. Die Welt ist also dem unendlich Einen entgegengesetzt, wie das Viele dem Einen, und ist in keiner Weise identisch mit Gott. Von dem Unendlichen an sich hält Schleiermacher alle und jede Unterschiedlichkeit sowohl die materielle

der Dinge unter sich, als auch den Hauptunterschied des Denkens und Seins oder der Geistigkeit und Natur auf's strengste ausgeschlossen. Es würde eine Verendlichung des Unendlichen, folglich ein Widerspruch (contradictio in adjecto) sein, wenn man die Gottheit als unmittelbar auch die Dinge seiend, oder die Dinge zusammengenommen als Gott seiend betrachten wollte. Dadurch erhält ihrerseits auch die Welt, trotz dem, daß sie nothwendig in Gott und auf der Existenz Gottes beruht, als die Totalität alles Bestimmten, Endlichen und Veränderlichen eine gewisse relative Selbstständigkeit.

Trotz der wirklichen negativen Abhängigkeit und des absoluten Abhängigkeitsgefühls sind und bleiben daher auch die individuellen Iche unaufgelöst selbstständig in diesem allgemeinen substantiellen Medium. Denn da die Substanz nichts bestimmt, das an sich Bestimmte nur trägt und einigt, so sind die individuellen Geister sich selbst und Anderes bestimmende Principien, nur daß freilich ihre Bestimmtheit und individuelle Natur sich nach dem Weltganzen richten muß, dessen integrirende Glieder sie sind. Da in diesem Weltganzen die unendliche Mannigfaltigkeit erschöpft, diese Mannigfaltigkeit der Einzelwesen aber in ihrer Coexistenz durch einander gegenseitig und durch das Ganze zugleich bestimmt wird, so hat auch jedes einzelne Ich seine bestimmte Daseins- und Wirkungsweise in Art einer prästabilirten Harmonie auf nothwendige Weise zuertheilt bekommen; jedes hat seinen specifischen Beruf, seine Function, sein „Talent" oder Begabung. Schleiermacher ist seinerseits in dieser Beziehung vollkommen Determinist, anderseits glaubte er gerade durch diese specifische Eigenthümlichkeit, wodurch jedes Ich der Repräsentant eines im Ganzen und zur absoluten Totalität nothwendig gehörenden Momentes wird, eben die Individualität, Persönlichkeit und Selbstständigkeit derselben erhärten zu können. Dem Einwurfe, daß damit vielmehr eine durchaus unselbstständige Particularität und Mangelhaftigkeit, als Ganzheit jedes Individuums für sich herauskomme, entgegnet er, daß jedes an dem Absoluten, dem Einen und Gleichen, so gut wie alle, Theil habe und somit an der allgemeinen Vernunft, deren Allgemeinheit eben diese Mannigfaltigkeit fordere und voraussetze. Jedes wisse auch in seinem Selbstbewußtsein und Gewissen unwidersprechlich von dieser seiner Theilhaftigkeit und Abhängigkeit vom Absoluten. Wäre nur (müssen wir kritisirend einschalten) diese substantielle Einheit auch an und für sich nicht blos die abstracte, diente sie nur zu mehr als nur zu einem collectiven Inbegriff, in welchem die Unterschiede nicht blos enthalten und wie auf einer Unterlage aufgetragen wären, so würde auch

das ihr in der subjectiven Vernunft, dem Selbstbewußtsein, entsprechende Allgemeine mehr sein, als ein formaler Inbegriff alles Besondern und Particularen, die Individuen würden zu wahrhaften Persönlichkeiten werden, wie Schleiermacher dies ohne Zweifel wollte, denn nach seiner Darstellung scheint in der Welt viel mehr Selbstthätigkeit der endlichen Einzelwesen als energistische Wirksamkeit Gottes anzutreffen zu sein, und es ist nicht sowohl zu fürchten, daß das Absolute mit Aufhebung der menschlichen Freiheit alles allein wirke, als daß im Gegentheil Gott zur passiven Substanz herabgesetzt werde; dennoch würde dies nach Schleiermacher's Ansicht gerade dann der Fall sein, wenn die Gottheit je in die Welt selbst unmittelbar wirkend einginge, denn dann würde sie auch in dem Conflict der endlichen Dinge sich leidend verhalten, eine Unzuträglichkeit, der man nur dadurch entgehen könne, daß man beides, Activität wie Passivität, von dem Absoluten schlechthin fern hält. —

Soll das Ganze befriedigen, so kommt offenbar die Hauptsache auf die Bestimmung des Verhältnisses an, in welchem das Unendliche zum endlichen Ich steht. Hierüber finden wir aber als allgemeine Grundlage nur Folgendes. Wie das Absolute an sich selbst völlig bestimmungslos ist, so ist es auch zu setzen in Bezug auf sein Verhältniß zur Welt, und wie dort das bestimmte Denken und Erkennen seine Endschaft erreicht, d. h. das Absolute selbst nicht eigentlich g e w u ß t werden kann, so kann auch seine Beziehung zur Welt ebensowenig gewußt und durch bestimmtes Denken erkannt und ausgesprochen werden. An dieser Unerkennbarkeit ist aber nicht etwa eine Schwäche unserer beschränkten Vernunft schuld, sondern sie folgt aus dem Begriff des Absoluten selbst, das in sich selbst völlig bestimmungslos, also selbst bewußtlos und auch nicht wißbar ist. Es ist mit d i e s e m Nichtwissen nicht wie mit anderem; auch von der Totalität der Weltdinge kann man kein adäquates, ganz vollzogenes Wissen haben, aber nur aus dem subjectiven Grunde unserer individuellen Beschränktheit; einem unbeschränkten Geiste würde diese Totalität erfaßbar sein, und auch wir nähern uns derselben fortwährend im Fortschritt unserer Bildung, obschon wir sie nie wirklich erreichen; dort aber liegt der Grund der Unmöglichkeit des Wissens objectiv in der Natur des Absoluten selbst. Ein eigentliches Wissen und Begreifen kann es also hiervon nicht geben; wohl aber giebt es ein Innewerden des absoluten Seins, welches das minimum des in die Indifferenz der Unterscheidungslosigkeit verschwindenden Wissens und des aus der Indifferenz auftauchenden zur Differenz übergehenden Bewußtseins ist, ein Innewerden, was in diesem Acte selbst zugleich noch mit der Indifferenz behaftet ist, wodurch

wir uns von jenem Verhältniß einiger Maßen Rechenschaft geben können. Dieses Innewerden ist das Gefühl. Hier stimmt Schleiermacher wieder mit Jacobi, obwohl aus verschiedenem Grunde, überein; denn diesem war das Gefühl nur eine unvollkommene, aber unmittelbare Ergreifung der Wirksamkeit Gottes, als welchen er nicht eine unbestimmte Substanz, sondern einen persönlichen Geist voraussetzte. Schleiermachern ist das Gefühl, nämlich nicht das sinnlich organische Empfinden, sondern das religiöse absolute Abhängigkeitsgefühl deswegen eine seinem Gegenstande adäquate Vermittelungsweise, weil es eben selbst die Aufhebung aller bestimmten Unterschiede im gefühlten Object und des Gegensatzes von Subjectivität und Objectivität selbst ist. Im Fühlen steht uns kein Gegenstand gegenüber, wir sind mit ihm unmittelbar eins; insonderheit ist auch der Gegensatz zwischen Wissen und Wollen hier aufgehoben, oder das Wissen einerseits geht durch den Indifferenzpunct des Gefühls in Wollen anderseits, und dieses auf demselben Wege in jenes über; denn wenn das Wissen von einer Einwirkung der Gegenstände ausgeht, das Wollen durch eine Wirkung von uns auf die Gegenstände wirkt, so muß auch hier ein Indifferenzpunct zwischen beiden im Subject liegen, in welchem diese Gegensätze selbst wieder mit der absoluten Indifferenz zusammenfallen. Wenn zwischen Wollen und Denken kein Bindepunct wäre, in welchem beide zusammenhängen, so fielen sie gänzlich aus einander, es schöbe sich ein Intervall = Nichts zwischen alle unsere Denk- und Willensacte ein, wodurch die Einheit unseres Bewußtseins schlechthin zerstückt würde. So dagegen ist die Indifferenz des Fühlens zugleich die fortdauernde Potenz sowohl zu immer erneueten Willensbestimmungen, als auch zu bestimmten Gedankenreihen. Dem Einwurf also, daß, wenn im Gefühl die Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit aufgehoben wird, auch jede Spur von Bewußtsein schwinden, das Gefühl also selbst zu 0 herabsinken müsse, begegnet Schleiermacher damit, daß das Subject eben auf diesem seinen Rückgange in's völlig Indifferente oder in seinem Fortgange von demselben in's Differente im Unterscheidungsmomente beider sich ergreife, so daß in diesem immer noch ein minimum des einen Extrems mit dem andern zugleich mitergriffen werde, bevor es gänzlich verschwinde. Ja das Verschwinden dieses Moments aus dem Gedächtniß sei überhaupt gar nicht nothwendig mit dem Eintreten des Wissens und Wollens in die Welt der Gegensätze verbunden; im Gegentheil könne und solle dieses Gefühl als permanente Grundlage im Gemüth während des wirklichen Lebens in der Welt alle bestimmte Denk- und Willensacte begleiten. Das absolute Abhängigkeitsgefühl, welches das Wesen aller

Religion ist, unterscheidet sich von jedem andern physischen Gefühl einer relativen Abhängigkeit von den uns bestimmenden äußeren Dingen; denn diesen gegenüber bleibt uns immerdar auch zugleich ein relatives Freiheitsgefühl, in dem wir uns bewußt sind auf die Dinge wirken und sie auf uns wirken lassen zu können oder auch nicht. Dem Absoluten gegenüber aber bleibt uns davon auch nicht der kleinste Rest; denn in Bezug auf dieses können wir nicht wollen, d. h. selbstthätig sein; es ist unmöglich und sich selbst widersprechend, das absolute Sein irgendwie zu bestimmen, da dieses selbst das schlechthin bestimmungslose reine Sein ist; das Absolute kann also ebensowenig gewollt werden, als es gewußt werden kann. Hier findet nur schlechthinnige Abhängigkeit unserer selbst und der Dinge und zwar in gleicher Weise statt, und das Gefühl dieser Abhängigkeit ist die Religion, in Bezug auf deren Grundwesen alle Menschen einander gleich, aber verschieden dem Grade nach sich verhalten, in welchem das Gottesbewußtsein in ihnen kräftig ist. Rücksichtlich der Vorstellungen, welche sich die Menschen vom Absoluten und ihrem Verhältniß zu ihm selbstthätig entwerfen, kann es daher sehr verschiedene Religionslehren und Theologien geben, aber in allen diesen Formen ist doch das eigentlich Religiöse jenes Gefühl, eine Realität, die etwas wesentlich Anderes ist als jedwede Theorie, worin das Wesen der Religion gar nicht besteht, denn Religion ist kein bloßes Denken oder Wissen.

Wenden wir uns nun von der Betrachtung des realen objectiven Sachverhaltes an sich zu der Seite des menschlichen Wissens und der Wissenschaft im eigentlichen Sinne, so begegnen wir bei Schleiermacher einerseits dem sehr hohen Begriff von der Philosophie, daß sie die Centralwissenschaft ist, welche wie bei Plato und Aristoteles über allen besondern Wissenschaften schwebt. Sie erzeugt den Inhalt derselben nicht a priori, aber sie bestimmt dessen Form, indem sie allen gegebenen Inhalt zu einem Ganzen harmonisirt, den durchgreifenden Zusammenhang aller besondern Begriffe producirt, diese selbst durch den Totalzusammenhang kritisch bestimmt, und so das systematische Bewußtsein hervorbringt, in dessen formaler Abgeschlossenheit sie selbst besteht. Anderseits muß man indeß hier zugleich auch an den beschränkten Sinn sich erinnern, welchen Schleiermacher gleich Kant, mit dem Worte Wissen verbindet. Das Wissen trägt den doppelten Character, daß es 1) die allgemeine in allen Menschen gleiche Art und Weise ist, die Dinge vorzustellen und zu begreifen, und 2) daß es sich auf das Sein der Dinge bezieht und nicht bloßes Denken, sondern ein dem Sein der Objecte entsprechendes Erkannthaben derselben in sich schließt. Jenes erstere ist

durch dieses letztere bedingt, und diese objective Giltigkeit des Wissens schließt jene Allgemeinheit des Vorstellens mit ein, daher Schleiermacher auf das letztere das meiste Gewicht legt, denn in der objectiven Wahrheit des Gedachten vereinigen sich eben die richtigen Gedanken Aller. Anstatt daß durch die Hervorhebung des ersten Kriteriums seine Philosophie einen mehr subjectiv-idealistischen Character wie bei Kant bekommen haben würde, verleiht ihr das Vorwalten des letzteren einen objectiv-erkenntnißtheoretischen. Damit aber hat das Wissen und alle Wissenschaft überhaupt nur im Bereich der Welt, also innerhalb der endlichen Gegensätze von Denken und Sein und der denkenden endlichen Wesen (Iche) unter einander und zu den Dingen der Natur seinen Spielraum. Die Philosophie ist also im eigentlichen Sinne des Wortes Weltweisheit; da aber die Erfahrung, worauf sie sich stützt, nie vollendet ist, so ist auch diese Weltwissenschaft selbst nie vollendet, strebt aber unausgesetzt diesem Ziele entgegen und befindet sich stets in unendlicher Annäherung an dasselbe.

Alles eigentliche Wissen nämlich hat einen doppelten Factor: die Empirie, welche den Inhalt unserer Begriffe liefert, wie bei Kant, und die Intelligenz, welche die Form für diesen Inhalt giebt, der ohne sie ein chaotischer sein würde, während der Denkthätigkeit anderseits nur eine formale Function zukommt. Der theoretischen Erkenntnißthätigkeit überhaupt steht gegenüber die practische des Willens, d. i. die Thätigkeit des Ich, vermöge welcher es seine Begriffsformen in die Außenwelt der Dinge überträgt und sie ihr einverleibt, so daß diese Begriffe hier zu wirksamen Principien, zu Zweckbegriffen werden. Für die Philosophie müssen die besondern Realwissenschaften den Inhalt vorbereitend bearbeiten; dieser ist ursprünglich nur als empirisches Material gegeben, und die Vernunft ist sich ihrer nicht ursprünglich selbstbewußt, bevor sie diesen Stoff bearbeitet; sie manifestirt sich nur wirkend, indem sie von den handelnden Menschen vermittelst der „organisirenden Thätigkeit" in die Natur eingebildet, die Natur mit Vernunft beseelt wird, so daß diese vernünftige Form nun wieder objectiv begreiflich sich ihnen manifestirt und die organisirte Wirklichkeit zum Symbol für die „symbolisirende", d. i. erkennende Vernunftthätigkeit wird. Ohne den von uns nur durch das Medium der Gegenständlichkeit aufzunehmenden Inhalt würde die Philosophie nur ein Verkehr mit abstracten logischen Formeln sein. Sie hat daher, um Wissenschaft zu werden, einerseits den gegebenen mannigfachen Erkenntnißinhalt abstrahirend auf allgemeine Begriffe zu reduciren, d. i. inductiv zu verfahren, anderseits urtheilend jenen Inhalt aus der

Begriffseinheit durch Gegensätze dialectisch bestimmend zu deduciren. Die durch Induction gefundenen „Formeln" und durch Deduction bestimmten „Schemata" schließen sich zur inhaltsvollen und kritisch berichtigten intellectuellen Anschauung zusammen. Vermöchte die Philosophie allen Inhalt ursprünglich aus der Vernunft zu produciren, oder auch nur mit Hülfe des Gegebenen vollständig zu reproduciren, so wäre sie im letzten Falle vollendete, im ersten absolute Wissenschaft allein; dies aber ist sie, wenigstens dermalen, nicht im Stande; sie ist nur eine Seite der Wahrheit, nämlich die formale, und erst aus ihrer Durchdringung mit dem gegebenen Inhalt entsteht die höchste Gestalt des Wissens, als welche Schleiermacher die (intellectuelle) Anschauung betrachtet, die er eine künstlerische nennt. Sofern die Philosophie sich mit den Denkformen als solchen beschäftigt, ist sie Logik, sofern sie den uns gegebenen Inhalt denkend durchdringt, das Sein also erkennt und zum Wissen erhebt, ist sie Metaphysik; diese ist die Grundwissenschaft der Philosophie; Schleiermacher faßt aber die beiden Theile derselben, den metaphysischen der allgemeinen Erkenntnißlehre und den besondern logischen, zusammen unter dem Namen Dialectik. Diesem allgemeinen Theile ordnet sich dann alles Wißbare unter, und dieses besteht einestheils in der Natur, anderseits in dem Bereich des bewußten Handelns, mithin in Physik und Ethik, so daß im Allgemeinen die antike Eintheilung der Philosophie in Dialectik, Physik und Ethik hergestellt wird.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die Theologie und Ethik Schleiermacher's (denn mit der speculativen Physik hat er sich nicht speciell beschäftigt), so möchte auf den ersten Anblick schwer abzusehen sein, wie Schleiermacher als Theolog an die oben characterisirte Metaphysik eine christliche Theologie und speciell eine Christologie habe anknüpfen können, da die Gottheit so fest in sich abgeschlossen und so baar und ledig an allen Bestimmungen in sich selbst ist. In der That knüpft auch Schleiermacher seine specielle Religions- und Glaubenslehre nicht an dieses objective Princip an, um aus ihm das Weitere wissenschaftlich abzuleiten, sondern mit Beseitigung aller Speculation a priori geht es zum menschlichen Subject über, um hier im absoluten Abhängigkeitsgefühl seinen Standpunct zu nehmen. Dieses ist zwar gleichfalls ein wesentlich allgemeines und abstractes, aber eben darum auch der Bestimmung von andersher, auf historischem Wege um so mehr bedürftig. Nun versetzt uns Schleiermacher sogleich in diejenige Bestimmtheit des Religionsgefühls hinein, welche dasselbe specifisch im christlichen Gemüth hat, und diese dient fortan zum Kriterium dessen, was als widerstreitend zu verwerfen ist, aber auch

zum positiven Princip dessen, was als nothwendige Bedingung vorausgesetzt werden muß, alles desjenigen also, ohne welches jenes Gefühl selbst nicht da und in uns lebendig sein könnte. Die Position, die er einnimmt, ist also eine psychologisch-historische, die Methode eine kritisch-postulirende.

Das specifisch-christliche Religionsgefühl und Bewußtsein aber ist nicht bei dem abstract-allgemeinen Abhängigkeitsgefühl von höheren Mächten überhaupt stehen geblieben, sondern es bewegt sich, näher bestimmt, zwischen dem Gegensatze des Schuldbewußtseins, also der Sünde, und der Versöhnungsgewißheit, also der Gnade. Jenes besteht nicht sowohl in dem Bewußtsein bestimmter actueller Ungerechtigkeiten, als vielmehr tiefer in dem Selbstbewußtsein der Ohnmacht des Abhängigkeitsgefühls über den individuellen sinnlichen Willen, so daß meine Frömmigkeit zu schwach ist, um alle Momente der Lebensführung und meine ganze Weltansicht zu durchdringen; dieser Zustand der Schwäche des Gottesbewußtseins ist die eingestandene Schuld. Der Zustand der Gnade dagegen schwebt dem Christen vor als die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in ihm, alle Zustände des Gemüths und der Lebensführung zu beherrschen, und in diesem Bewußtsein sich versöhnt, von der Sündenherrschaft erlöst zu finden. Dieser Zustand ferner kann auf keine Weise angesehen werden als ein durch den Menschen, sofern er selbst mit seinem Wesen in die Gegensätze der Endlichkeit gestellt ist, selbst errungener und erreichbarer; um die Endlichkeit im Einzelnen und im Ganzen — die Welt — zu überwinden, bedarf er nothwendig eines über diese Endlichkeit selbst hinausliegenden unendlichen Princips, und dieses Princip muß ihm mitgetheilt worden sein. Die Mittheilung aber weiß der Christ nur durch den geschichtlichen Erlöser vermittelt. Wollten wir annehmen, sie käme uns auf dem Wege der Bildung durch die Welt zu, so könnte es in der Welt doch nur die christliche Kirche sein, denn die Welt selbst, der Inbegriff des Endlichen, ist selbst durch und durch sündhaftig, und kann weder Anderes noch sich selbst über diesen Zustand emporheben. Die Erlösung muß von einem über alle Sündhaftigkeit erhabenen Princip ausgehen, dies aber war und ist die Persönlichkeit Jesu, auf welche unser traditionelles Wissen als auf eine bestimmte historische Erscheinung hinweist. Er allein theilt uns die Kräftigkeit seines Gottbewußtseins mit, wie in ihm allein nicht bloß graduell, mehr oder weniger, sondern absolut dieses Gottesbewußtsein zur vollendeten Durchdringung der ganzen Persönlichkeit und Herrschaft des ganzen Lebens gelangt war, weshalb er auch für uns rein vorbildlich lehrend, sich in seiner Liebe um der Menschen

willen opfernd, und in der christlichen Gemeinde fortwährend wirksam sein kann.

Während nun die christliche Dogmatik an diesem specifisch bestimmten Frömmigkeitsgefühl, welches einen realen Zustand in uns beurkundet, ein untrügliches Kriterium des christlichen Glaubens und Wissens hat, entspringt von demselben Princip aus auch eine christliche Ethik, sofern nämlich diese durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser bedingte Gottinnigkeit das Motiv einer practischen, specifisch christlichen Lebensführung ist. Die christliche Ethik ist daher von der allgemeinen oder philosophischen Ethik ebenso unterschieden, wie die christliche Glaubenslehre von der Metaphysik.

Die philosophische Ethik entspringt aus dem allgemeinen menschlichen Selbstbewußtsein des Willens, und ist eine in speculativer Form darstellbare Wissenschaft. Einerseits hat sie zur Voraussetzung die Physik, denn der Mensch findet sich von Anbeginn auf natürliche Weise schon als oder zum Vernunftwesen organisirt, nur daß hier Vernunft und Natur noch auf unmittelbar bewußtlose Weise Eins sind; ihre Aufgabe besteht nun darin, sich durch Handeln der Vernunft immer mehr bewußt und mit bewußter (subjectiver) Vernunft immer mehr zum Meister der Natur zu machen, d. i. sie besteht in dem allgemeinen Vernunftzweck, das in der Natur Vereinzelte zu durchdringen, es zum eigenen Organ zu machen und zu beseelen, bis daß die ganze Natur unserer Erdoberfläche in den Dienst der Vernunft getreten und die Vernunft die dominirende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird, ein Ziel, was der Ethik zwar immerdar vorschweben muß, das sie aber nie erreicht, denn mit der wirklichen Aufhebung jenes Gegensatzes, wäre auch sie, die wesentlich im Proceß und Kampf dieses Aufhebens besteht, selbst aufgehoben, und an ihrer Stelle eine durchgängig vernunftbeseelte Natur, d. i. allgemeine Seligkeit, eingetreten *).

Weiter in die Sittenlehre einzugehen verbietet uns der Zweck dieser Vorträge, es werde nur noch hinzugefügt, daß Schleiermacher der Erste war, welcher die Einseitigkeit rügte, die daraus entspringt, wenn die Ethik entweder blos aus dem Gesichtspuncte des höchsten Gutes, oder der Tugend, oder der Pflicht behandelt wird; er wollte alle drei Gesichts-

---

*) Das Verständniß der Philosophie Schleiermacher's ist neuerlich erleichtert worden durch: Julius Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844; und Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermacher's Dialectik und Dogmatik. Leipzig, 1847.

puncte verbunden wissen, hob aber den einer Güterlehre vorzugsweise hervor, und machte ihn zum principiellen. Dazu bewog ihn vorzüglich der Mangel der früheren Darstellungen auch noch bei Kant und Fichte, welche die Sittenlehre durchgehends zu einer Pflichtenlehre formulirten; darin liegt aber wesentlich der Character eines dualistischen Gegensatzes des subjectiven Willens und des objectiven Gesetzes, der nie ganz zu vollendeter Freiheit ausgeglichen werden kann, wenn nicht beide ursprünglich im natürlichen Willen Eins sind. Scheint auch hierin die Gefahr des Eudämonismus zu liegen, so muß doch anderseits die Möglichkeit nicht gleich im Princip negirt werden, zuletzt über die gesetzliche Rechtssphäre hinaus bis zur vollkommen Freiheit in der Liebe emporsteigen zu können, und dieses Ziel hatte Schleiermacher in seiner religiösen Sittenlehre vornehmlich im Auge. Ueberhaupt ging, wie schon öfters gesagt wurde, die Tendenz dieser neuern Philosophie dahin, die Freiheit des Individuums zu befestigen. Kant konnte dies freilich bei seinem Dualismus nicht anders bewerkstelligen, als durch Verläugnung der Begierden, welche das Ich mit der Natur verwickelten, und durch stoische Flucht in sich selbst zurück; Fichte, energischer, vernichtete lieber die Realität der gegenständlichen Natur zu einer bloßen, wenn auch nothwendigen Vorstellungsweise des Ich, als daß er dem unendlichen Freiheitsprincip etwas vergeben hätte, gerieth aber dadurch auf den Weg des absoluten Idealismus, der in seinen Nachfolgern in eine Vergötterung des Ich umschlug; Schleiermacher endlich ließ die Realität der Natur bestehen, identificirte aber die ihr unmittelbar immanente Vernunft so sehr mit der selbstbewußten des Subjects, daß die Ethik selbst zur Physik nud die Physik zur Ethik zu werden drohete.

Was Schleiermacher's Philosophie überhaupt anlangt, so ist der Grund, daß sie zu keinem befriedigenden Resultat gelangte, ohne Zweifel in dem mangelhaften Gottesbegriff zu suchen. Es ist schon oben bemerkt worden, daß nicht so sehr zu fürchten sei, in diesem Systeme werde die absolute Substanz eindringend in die Welt sich zur alleinig energischen Seele derselben machen, und alle Freiheit der Menschen aufheben, als vielmehr umgekehrt, daß es den Schein gewinnen müsse, die endlichen Iche werden dieser formlosen Substanz sich bemächtigen und sie kraft ihrer inhaltsvollen Intelligenz als passives Substrat behandeln. Da aber Schleiermacher dieselbe nun einmal als das ganze Absolute und dieses Absolute als Gott proclamirt hatte, so konnte er auch keinerlei Eingehen dieses substantiellen Grundwesens in die Formen und Conflicte der Endlichkeit gestatten. Somit ist die Existenz der Welt nur negativ durch

dasselbe bedingt, d. h. das Absolute ist nur dasjenige, ohne welches höhere, concretere Principien nicht existiren nnd wirken können, was sie zu ihrer Realisation und Selbstbethätigung bedürfen; aber eine solche nur negative Bedingung für andere positiv bestimmende Principien ist in der That nichts weiter, als was man im weiteren Sinne Materie oder Substrat nennt. Da aus ihr allein keine Welt hervorgehen kann, so muß eine solche, wenn sie ist, in und mit ihr von Ewigkeit her vorausgesetzt werden, also ohne freie Schöpfung; und indem Schleiermacher vielfältig ausspricht: „ohne Gott keine Welt und ohne Welt keine Gottheit" erscheint das Absolute seinerseits ebenso dialectisch von dem Endlichen, wie dieses von jenem bedingt und abhängig. Sollte demnach trotz aller Abwehr, daß das Absolute nicht in die Endlichkeit eingehe, die Gottheit nicht dennoch wieder zu jenem machtlosen und passiven Substrat werden, und damit unter alle Würde herabsinken, so schien sie vielmehr umgekehrt auf Kosten der Selbstständigkeit aller endlichen Creaturen zur allein machtvollen Causalität, zur Potenz alles Werdens und zum alleinigen Formprincip erhöht werden zu müssen. Nur dann scheint nicht nur die Idee des wahrhaft Absoluten gerettet, sondern auch der letzte Rest des Dualismus des materialen und formalen Princips ausgetilgt, weun das Absolute nicht nur an sich selbst das Indifferente, sondern als solches zugleich das lebendige Princip aller Differenz ist, wenn es, allen Dingen inwohnend, energisch nicht sowohl in eine vorhandene Welt der Gegensätze eingeht, als vielmehr diese uranfänglich aus sich hervorbildet, oder, sich selbst in sich unendlich unterscheidend und bestimmend, zur Totalität der Weltwirklichkeit sich entfaltet. Diese totale Umkehrung der bisher geltenden Weltansicht schien mit Recht das Nächste und Nothwendige zu sein, was geschehen mußte, und der jugendliche Schelling war es, der diesen kühnen Schritt wagte.

Zehnte Vorlesung.

(Schelling.)

Wir verließen die Wissenschaft auf dem früheren Standpuncte Fichte's bei dem Resultate: All unser Wissen ist eine subjective Thätigkeit; Niemand kann mehr wissen und erfahren, als was innerhalb der Sphäre seines Ich, d. i. seines Selbstbewußtseins, liegt oder vorgeht, und Alles, was hier vorgeht, ist eine Selbstthätigkeit des Bewußtseins. Was es außerhalb dieser Sphäre geben mag — und daß es etwas giebt, wird man auf dem praktischen Standpuncte wenigstens vorauszusetzen genöthigt, wenn auch nie unmittelbar gewahr — was es auch immer außer dem Ich geben mag, so kann doch auch dieses uns jedenfalls nur innerlich wahrnehmbar, und nur um subjectiver Gründe willen als Object betrachtet werden. Diese Gründe aber reducirten sich auf die Bemerkung, die wir innerhalb unserer Subjectivität machen, daß unsere freie Thätigkeit irgendwie sich gehemmt fühle: — gehemmt, ob durch Schranken und Fesseln, die im Ich selbst liegen, oder in einem andern Ich außer ihm, das war die Frage. — Fichte hatte gesagt: auch wenn wir annehmen, unsere freie Thätigkeit werde durch ein anderes Ich gehemmt und bestimmt, so ist doch eben diese Annahme wieder nur ein Gedanke von uns und gilt in der theoretischen Philosophie für nichts Anderes als für ein subjectives Denkgesetz, nach welchem wir denkend gerade so viel Thätigkeit oder Wirksamkeit dem Nichtich zuschreiben, als wir in uns gehemmt finden, und dem Ich so viel freie Thätigkeit beimessen, als wir dem Nichtich absprechen. Das Nichtich wird, als unsere Vorstellung, in so weit von uns bewirkt, als wir geistig thätig sind, und hinwiederum wirkt das Nichtich in so weit auf uns, als wir uns passiv bekennen, d. h. Wirksamkeit in uns negiren und dem Nichtich zuschreiben. — Um die absolute Einheit des Ich, als Princip der Wissenschaft und — was ihm das Wichtigste war — die absolute Freiheit des Ich zu behaupten,

verlegte Fichte jene Schranken in die Natur des Subjects, ohne gewahr zu werden, daß er gerade dadurch die Absolutheit desselben aufhob und das Denken untauglich machte, das alleinige absolute Princip der Philosophie zu sein. Ueberdies blieb bei ihm, sowie auch bei den früheren Philosophen, ein Umstand so gut wie unbeachtet, welcher gerade von der entscheidendsten Wichtigkeit ist, nämlich der Inhalt oder Gehalt des Nichtich, die Natur der gesetzten Objecte selbst, die, wie sich von selbst versteht, von der größten Mannigfaltigkeit sind, so daß schon um dieses specifischen Inhalts willen nicht von allen überhaupt und ohne Unterschied etwas über ihr Sein oder Nichtsein ausgesagt werden kann.

Schelling bemerkte alsbald die einseitige Subjectivität dieses sogenannten Wissens. In der That konnte man nach Fichte bloß von seiner eigenen ideellen Thätigkeit wissen; es fand blos ein Bewußtsein vom Bewußtsein, ein Denken des Denkens statt. Wissen aber heißt: der Wirklichkeit von dem gewiß sein, was man anschaut oder sich vorstellt; es wird also stets dabei ein wirkliches Etwas vorausgesetzt, was gewußt werde; ein Wissen, ohne Etwas, was gewußt wird und auch abgesehen vom Wissen an sich wirklich ist, widerspricht sich selbst, es wäre ein Wissen von nichts, ein leerer Traum. Bei Fichte (nämlich in der älteren Wissenschaftslehre) existirte in der That nur Wissen für sich allein und weiter nichts; das Einzige, was es wirklich gab, war Bewußtsein, d. i. Denken. Dieses Bewußtsein sollte ferner nicht etwa als in einer Seele oder einem Geist vorhanden, sondern es sollte rein für sich selbst als Thätigkeit, als reines actuelles Denken gedacht werden, und weiter sollte es nichts geben, nicht einmal ein Denkendes — nämlich Wesen, worin das Denken vor sich gehe.

Hören wir nun, was Schelling, und zwar zunächst in seiner ersten Periode weiter hinzusetzte. Er behauptete: soll ein Wissen stattfinden, so muß es auch Etwas geben, was gewußt werde, oder mit anderen Worten: so gut ein Wissen stattfindet, muß auch ein Sein stattfinden. Dies bezieht sich jedoch nur auf den Gegensatz des endlichen Ich zur Außenwelt, nicht auf einen universellen Gegensatz des Denkens und Seins oder der Subjectivität und Objectivität im Absoluten. Das Absolute erklärte Schelling hier und eine geraume Zeit später noch für die allgemeine Vernunft *). Nun war es aber durch Fichte allerdings klar geworden, daß wir überhaupt oder doch wenigstens **zunächst** und **unmittelbar** nur von unserem eigenen Sein wissen können, mithin war das eigene Sein,

*) Vergl. Jahrbücher der Medicin, I. S. 1.

in so fern es sich im Bewußtsein spiegelt, oder das Selbstbewußtsein, jedenfalls zum Ausgangspuncte zu nehmen, oder vielmehr beizubehalten. Es fand sich ferner, daß alles Wissen und Denken in einem innern Objectiviren — Vorstellen — vor sich Hinstellen — innerlichen Ablösen des Gedachten vom Denkenden, in einem innern Gegensatze bestehe, und daß dies die Grundform aller geistigen Thätigkeit sei. Durch diese innere Scheidung oder Unterscheidung entsteht uns also ein denkendes Princip, ein schlechthin aus sich selbst heraus thätiger Mittelpunct und eine von diesem ausgehende Handlung oder Spannung, gleichsam eine Sphäre, die durch die Radien aus jenem Puncte heraus verbreitet wird; es entsteht das, was man Subject einerseits und Object anderseits nennt. Beides ist an sich ein und dasselbe Wesen, ein Subject-Object, aber zu unterscheiden ist darin der Punct, als das schlechthin Thätige, Producirende, und die Sphäre, oder das Product. Jener Punct, der an sich und abgesehen von seiner Sphäre, nur als reines, abstractes Ich, d. h. schlechterdings nur als Subject, nie als an sich Object betrachtet werden kann, ist der absolute Quell und Springpunct aller Thätigkeit; von ihm geht Alles aus, aus ihm tritt Alles hervor, was in den Umkreis kommt, ihm sich als Object gleichsam vis-à-vis stellt, ein Gegenstand für das Ich wird. Alle Gegenstände sind also als solche nur Gedachtes, sie existiren nur, in so fern sie gedacht werden; das Ich aber existirt, in so fern es denkt. Im Ich muß der absolute Grund liegen von dem Allem, was aus ihm hervortritt; es liegt ursprünglich in ihm, aber nur möglicher Weise, nur potentiell, noch nicht ausgewirkt, d. i. noch nicht actu wirklich. Das Ich ist durch und durch Leben, es ist eine Energie, die aus sich selbst das noch nicht Daseiende in's Dasein ruft, und so wie man sich des Gedankens nicht eher bewußt wird, als bis man ihn denkt, so wird das Ich sich auch alles dessen, was möglicher Weise in ihm als Subject liegt, nicht eher bewußt, als bis es dasselbe objectivirt, d. h. aus dem Centrum heraus in den Umkreis stellt, aus sich selbst heraus bildet.

Hatte Schelling hiermit vorerst den Begriff eines durchaus realen, wirksam activen Ich oder absoluten Subjects befestigt, so hatte er nun daran auch den Gegensatz wieder gefunden, der oben bei Fichte in einem leeren und einseitigen Wissen verloren gegangen war. Es war nun wieder etwas da, was gewußt wurde. Dieses Was aber lag nicht etwa außerhalb des Ich, als äußerliches Ich oder Gegenstand, sondern es lag allerdings immer noch innerhalb dieser Sphäre, das Object war ein immanentes zwar, aber weil die Thätigkeit des Subjects selbst als ein reales Wirken gefaßt worden war, so war auch das Object dem Subjecte

gegenüber real aus dem Subjecte hervorgetreten. Dieser Gegenstand war nichts Anderes als das aus dem Centrum hervorgetretene Wesen, die explicirte Natur jenes Ich selbst, es war dasjenige in Zeit und Raum expandirt, was im Puncte des Ich vorher contrahirt und ununterscheidbar gelegen hatte.

Alles, was potentiell, so zu sagen, in ununterscheidbarer Contraction, ursprünglich im Ich liegt, wird eben durch die Spontaneität dieses Ich explicirt; nun existirt es actu, wie es vorher nur potentia existirt hatte, d. h. es ist nun eigentlich erst da und vorhanden; denn von dem potentiellen Sein kann man nur uneigentlich oder doch nicht in demselben Sinne sagen: es sei, wie man dies von dem wirklichen Dasein des hervorgetretenen Wesens sagt. Jener vorher noch vermißte Gegensatz also findet sich hier zwischen dem absoluten producirenden Ich — dem Subject einerseits — und dem Product, der Vorstellung, dem Object anderseits. Jenes Ich nun aber — dies ist dabei nicht zu übersehen — ist laut der früheren Fichte'schen Untersuchung, nicht etwa als ein materieller Kern oder starres Sein zu denken — denn dann würde das absolute Subject als ein Object vorgestellt, was es seiner Natur nach nie sein kann — sondern der wahre Begriff von dem Sein, was dem Subjecte zukommt, ist dieser, daß man sich dieses Ich rein als Thätigkeit, als Productivität, als Wille oder Wollen und zuletzt als energische Freiheit vorstelle *).

Dies ergiebt sich auch noch auf einem anderen Wege. Wenn das Wissen, wie wir sahen, um wahres Wissen zu sein, kein leeres Denken oder müßiges Traumbilden sein, sondern ein Gewußtes, einen Gegenstand, von dem man weiß, haben muß, so darf es doch auch anderseits eben so wenig von diesem seinen gewußten Gegenstande oder Inhalte getrennt und etwas ganz Abgeschiedenes von ihm sein. Soll das Wissen von dem wahren Sein und Wesen desjenigen, was es weiß, nicht geschieden sein, soll es dieses Wesen gleichsam ganz durchdringen und innerlich erfassen, so muß das Wissen einerseits, und sein Gegenstand anderseits, oder das Wissen und das Gewußte müssen von gleicher Art und Natur sein; ja ein wahres Wissen kann nur Wissen von sich selbst, in ungetrennter Einheit des Wissens und Gewußten, des Subjects und Objects — es kann im strengsten Sinne des Wortes — doch nur ein Wissen von

*) Vergleiche vorzüglich die Abhandlungen zur Einleitung in den Idealismus der Wissenschaftslehre. Schelling's Sämmtliche Werke, Abtheilung I. Bd. I. S. 392.

sich selbst, ein Selbstbewußtsein sein. Das Bewußtsein muß also die Substanz der Seele — wenn man noch so sagen könnte — nicht etwa innerlich selbst wieder wie etwas von sich Verschiedenes und gegenständlich Undurchdringliches vor sich haben, gleichsam davor stehen und sie von außen ansehen, oder darüber schweben, sondern das Wissen und das Sein muß wesentlich und an sich selbst eins und dasselbe sein. Das Denken ist, ist schlechthin und unmittelbar; daß ein Denken stattfinde, daran kann Niemand zweifeln, welcher denkt (Cogitare est). Dies ist die von Schelling sogenannte Selstbejahung des Denkens oder Seins, in so fern nämlich alles Sein an sich auch ein wirkliches oder reales Denken, beides also identisch ist. Schon Kant hatte in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die Materie in ein Spiel thätiger Kräfte aufgelöst; Fichte hatte das Sein in dem Sinne ganz aufgehoben, als man sich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, substantiell nur eben Daseiendes oder schlechthin objectiv Daliegendes denkt; er hatte vielmehr gezeigt, daß das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu betrachten sei; er hatte dies am subjectiven Ich gezeigt, und dieses Ich mithin als absolute Thätigkeit, und auch zugleich den antithetischen Rhythmus dieser Thätigkeit oder die Methode aufgewiesen. Es kam also nun darauf an, daß Schelling dasjenige, was Fichte als eine bloße ideelle Thätigkeit, als ein theils bewußtes, theils unbewußtes Denken bezeichnet hatte, daß er dies nun darstellte als dem Wesen nach zugleich auch wirkliche und reale Thätigkeit; oder mit anderen Worten, daß er aussprach: das Ideale und Reale sind identisch in ihrer Wurzel.

Diese Wurzel aber, oder das Absolute (das Grundich) erkannte Schelling, wie gesagt, gerade in dem praktischen Momente der Fichte'schen Lehre, in dem praktischen Ich oder dem absoluten Wollen und Wirken, woran sich dann zugleich auch die Theorie vom immanenten Selbstzweck, welche Kant in der Kritik der Urtheilskraft aufgestellt hatte, vortrefflich anschloß. Macht man Ernst damit und betrachtet dieses immanente zweckmäßige Streben oder Wollen, so zu sagen, als das erste punctum saliens, woraus sich Alles auswirkt, so geht die reale Gestaltung der idealen vorher; es ist zuerst ein Leben, es ist das, was wir als leibliche Seite betrachten, was durch Thätigkeit überhaupt zunächst in die Wirklichkeit hervortritt. Schelling erscheint demnach als derjenige, welcher diese in der Philosophie seiner Zeit gegebenen Prämissen zum Schluß zusammenfaßte und zuerst aussprach, was bisher die instinctmäßige Tendenz des modernen Bewußtseins gewesen war. Er durchbrach mit einem Male

alle Schranken und Fesseln der Subjectivität, erweiterte diese, das beschränkte Fichte'sche Ich, kühn zur allgemeinen Weltsphäre und stand so mit einem Schritte zugleich im Absoluten und Realen.

Doch auch hiervon muß eine bestimmte Theorie möglich sein. Haben wir vorerst den absoluten Grund als eine absolute Thätigkeit erkannt, so fragt es sich zunächst: welches ist das Gesetz oder die Form dieser Thätigkeit? in welchem Rhythmus bewegt sie sich? Als solche Form erkennen wir durch Reflexion die Bewegung in Zeit und Raum. Zeit und Raum sind die Grundformen unserer Thätigkeit überhaupt, und namentlich auch der ersten oder ursprünglichen geistigen Thätigkeit, die sich im Bewußtsein vorfindet, des Anschauens. Zeiträumlich Vorstellen ist = Anschauen. Zeit und Raum sind nach Kant jene Formen, in welchen das sinnliche Anschauen sich bewegt. Genau genommeu aber sind es nicht fertig im Geiste liegende Formen, oder gleichsam von Natur ihm aufgesetzte Brillengläser, sondern es sind (wie die Kategorieen) nur die Art und Weise, wie das Ich anschaut, also das ihm eigenthümliche Gesetz des Anschauens selbst, ja eigentlich das Anschauen selbst, welches nur auf diese Weise vor sich geht. Genau betrachtet ist nämlich der Raum weiter nichts als die sich erweiternde, ausdehnende Thätigkeit, das Hinausschauen in's Weite, Unendliche. Dieses würde gar kein Ziel, noch Grenze haben, dieses Ausdehnen (der Raum) würde eine Sphäre ohne Peripherie sein, wenn nicht die Zeit als eine solche Beschränkung der ausschauenden Thätigkeit hinzuträte. „Das ursprünglichste Maß alles Raumes ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper (eine Bewegung) nöthig hat, ihn zu durchlaufen; und umgekehrt, das ursprünglichste Maß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihm durchläuft. Daher sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung." Ohne Zeit wäre das Subject formlos, das Anschauen ginge in's Unendliche, ohne Anhalt und Aufhören; aber ohne Raum, ohne Ausdehnung könnte auch gar kein Object zu Stande kommen. Die Zeit, als Maß und Begrenzung der räumlichen Bewegung, ist also etwas Negatives, dagegen der durchmessene und innerhalb dieser Grenzen eingeschlossene Raum, d. i. die Ausdehnung selbst als die Sphäre, ist etwas Positives. So ist also das Anschauen durch zwei direct entgegengesetzte Thätigkeiten möglich; die eine derselben ist positiver Art, die andere negativer, denn die eine dehnt aus, die andere beschränkt, negirt. So besteht denn die Vorstellung, das Object, in einem gemeinschaftlichen Producte dieser beiden Thätigkeiten; den sogenannten Inhalt erhält es von der expandirenden, die Form von der contrahirenden Thätigkeit. Das

ganze Product ist nichts als ein Product der ursprünglichen absoluten Selbstthätigkeit.

Haben wir hier Raum und Zeit als die ursprüngliche Form einer Thätigkeit, nämlich des sinnlichen Anschauens, als einer ideellen erkannt, so wird es uns noch weit einleuchtender sein, daß dieselbe Form auch die aller realen Thätigkeit oder Bewegung ist. Denn eine (ursprünglich innere) Thätigkeit, welche sich successiv (von der Zeit gleichsam in jedem Puncte gehemmt) in einem Raume ausdehnt, erscheint, äußerlich betrachtet als Bewegung; Bewegung ist ein Gemeinsames aus Zeit und Raum, ist dasjenige, was der Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht. Expansion und Contraction wird also auch die Form der sogenannten materiellen, äußerlich von uns angeschauten Natur, des Naturlebens überhaupt, sein.

So behielt Schelling die Theorie vom Ich, welches Fichte zum Princip des Wissens gemacht hatte, zwar als Princip bei, erweiterte aber dasselbe zugleich zum Schema des Alls überhaupt. Ja er behauptete, daß er diese Ansicht von jeher auch für die wahre Fichte'sche Meinung gehalten und gleich anfangs Fichte's System nicht anders als in diesem Sinne aufgefaßt habe. Allerdings finden sich auch schon in Schelling's ersten Schriften die unverkennbarsten Spuren davon. Das absolute Ich ist ein Inbegriff aller Realität überhaupt. Das Absolute, in Wahrheit als Absolutes gefaßt, kann gar nicht anders denn als eines und allumfassend gedacht, es können nicht zwei oder mehrere absoluta neben einander gesetzt werden; die Vernunftidee der Totalität und Einheit, die höchste von allen Ideen, fordert dies gebieterisch. Fichte's Ich war derjenige Begriff, den jeder Mensch von seinem eignen Ich hat; Schelling's Ich ist erst das wahre absolute, allgemeine, das jeder in sich und außer sich findet, die Natur. Das All, welches Spinoza als einige absolute Substanz gedacht hatte, stellt sich ihm in der Form des alleinigen, unendlichen Subject-Objects, des Weltich, dar.

Denkt man sich aber anstatt unseres Gemüthes, worin jene ideellen Thätigkeiten in der bezeichneten Form stattfinden, das Universum als die große Einheit, als das Weltich, auf gleiche Weise in sich thätig, so wird man leicht begreifen, wie durch eine solche raumzeitliche Bewegung, durch eine solche Thätigkeit des Allich in sich selbst, alle Objecte, Alles, was ist, zu Stande kommen, Alles und Jedes, wie Klangfiguren in einem bewegten Medium, sich gestaltet. Vorhin sahen wir, daß unser einzelnes endliches Ich, welches nur ein Theil des großen Ganzen ist, vermöge seiner Natur in sich so kraftvoll und lebendig ist, daß im Spiele jener

beiden Thätigkeiten innerlich eine wahre Schöpfung aus nichts, eine Unendlichkeit mannigfacher Anschauungen in uns ausgeboren wird. Diese Mannigfaltigkeit von Bestimmungen wird in uns hervorgerufen nicht durch die Einwirkung mannigfaltiger äußerlicher Objecte oder Dinge an sich, sondern sie ist die Ausgeburt der potentiellen Fülle unserer Natur. Es ist aber eigentlich die allgemeine Weltnatur, die hier in mir, in einem ihrer unzähligen Puncte, wirkt, so gut wie überall. Und deßhalb wissen wir von ihr unmittelbar; oder richtiger, es ist die allgemeine Natur, die hier in uns etwas von sich selbst weiß, sich selbst gewahr wird, die Natur, die sich zu menschlichen Seelen, zur Menschheit organisirt hat, und mittels dieser ihrer Organe sich selbst erkennt. Wir Menschen sind gleichsam nur die unzähligen einzelnen Augen, durch welche der unendliche Weltgeist sich selbst betrachtet. Wirklich sind wir rücksichtlich unseres inneren Wesens; nämlich wir alle zusammengenommen sind Weltgeist, aber wir sind nicht wirklich rücksichtlich der Form unserer Selbstständigkeit, in so fern wir uns nämlich einbilden, etwas im Grunde Einzelnes, Unabhängiges, Besonderes und Anderes als jener allgemeine Naturgeist zu sein. Das Eingebildete und Nichtige an uns ist die absolute Selbstheit, mit der sich das Individuum schmeichelt; denn sein im vollen Sinne des Wortes kann nur die allgemeine Lebenskraft und Macht der Natur, in deren Pulsen und successiven Gestaltungen auch diese meine irdische Organisation ein vorübergehendes Moment ist.

Ehe wir jedoch in diesem Theile der Schelling'schen Lehre, der Naturphilosophie, weiter vorschreiten können, ist es nöthig, die Theorie des Bewußtseins noch genauer zu prüfen und die Methode kennen zu lernen, worauf alles Folgende und namentlich dasjenige beruht, was im engeren und neueren Sinne Speculation heißt.

Das unreflectirte, bewußtlose Wirken der Lebens- oder Seelenkraft — wie man es nennen mag — steht, so lange es nur dieses ist und nichts von sich selbst weiß, auf ganz gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte außer uns, und nichts macht den Unterschied zwischen den bewußten und bewußtlosen Thätigkeiten aus, als nur eben jener Mangel an Reflexion auf sich selbst, d. h., wie sich später deutlicher zeigen wird, der Mangel an Freiheit bei denjenigen Naturwesen, die sich ihre eigene Thätigkeit nicht als Selbstthätigkeit selbst wiederholen oder vorstellen können. Jene blinde Thätigkeit findet sich eben so wohl in den niederen Regionen des menschlichen Lebens, wie wir sie allgemein verbreitet in den Naturobjecten anschauen. Der ganze Unterschied ist nur der, daß diese Naturthätigkeit sich nicht selbst anschauen, nicht selbst,

was sie ist und thut, inne werden, daß die Naturgegenstände sich nicht selbst Object werden können, sondern immer nur von andern außer ihnen stehenden Subjecten in ihrer Thätigkeit angeschaut werden, also bloß Objecte für Andere sind. Der Mensch allein in der uns bekannten Schöpfung ist Subject und ist auch Object für sich selbst; er ist das einzige wirkende und in dieser Wirksamkeit sich selbst bewußte Wesen, einziges absolutes Subject-Object oder Selbstobject.

Wäre nun aber das Wissen von seiner Thätigkeit nicht ursprünglich und an sich doch zugleich auch eben diese Thätigkeit selbst, wäre die wirklich sich regende, bewegende und schaffende Lebensthätigkeit in uns nicht dieselbe, die nur in höherer Potenz auch als Empfinden, Anschauen und Wissen sich zeigt — und umgekehrt — wären diese im engeren Sinne gewöhnlich sogenannten geistigen Functionen nicht ursprünglich und an sich jene selbigen real wirkenden Kräfte, so wäre gar kein eigentliches Selbstbewußtsein möglich, d. i. kein Wissen von sich selbst im strengsten Sinne; vielmehr ist es eben bei genauerer Betrachtung jene Identität des Wissens und Seins, was der gesunde Menschenverstand oder die instinctmäßige Logik der Sprache mit dem zusammengesetzteu Worte: Bewußtsein ausgedrückt hat.

Um ein vollkommenes Selbstbewußtsein zu haben, wird vorausgesetzt, daß das Selbst, oder das Sein, welches gewußt werden soll, mit dem Wissen zusammenfalle, oder an sich eins und dasselbe sei; sonst würde es für das Wissen immer noch einen Gegenstand, einen dunkeln Kern im Innersten der Erscheinungen geben, den es nicht zu durchdringen vermöchte; erst wenn das Wissen eingesehen hat, daß das, was ich ein Sein oder Wesen nenne, innerlich selbst seinem wahren Kerne, d. i. seinem wahren verborgenen Inhalte nach, nichts Anderes ist als eben dasselbe Spiel von Thätigkeiten, welches auch das Wissen ist, erst dann entsprechen sich Wissen und Gewußtes oder das Ideale und das Reale vollkommen, erst dann ist das Wissen ein wahres, verdient erst eigentlich den Namen des Wissens; von diesem gilt nicht mehr der bekannte Spruch: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist!“ Er dringt ein und durchdringt es ganz; denn er findet in aller Natur nur sich selbst wieder. Die oben aufgestellte Behauptung, das Denken müsse einen realen Gegenstand, ein Sein haben, wenn es Wissen und Wahrheit sein solle, wird durch diese Identität in so fern nicht aufgehoben, als man das Denken selbst für real, Sein oder Wirklichkeit nimmt; sie wurde nur durch die Fichte'sche Ansicht aufgehoben, welche das Denken als Nichtrealität, Nichtsein, dem Sein entgegensetzte. — Wenn dessen ungeachtet hierin noch etwas Schwan-

kendes und Unbefriedigendes zu liegen scheint, so kommt dies dem damaligen Standpuncte Schelling's und der sogenannten Identitätsphilosophie überhaupt zu und wird erst später zum Vorschein gebracht werden.

Halten wir nun mit diesen Ansichten vorerst noch einmal die gewöhnliche Manier zusammen, wie man sich die Entstehung des Wissens und das Verhältniß desselben zum gegenständlichen Sein insgemein denkt, um durch eine Enthüllung des eigentlichen Sinnes und Grundes der neueren Speculation wo möglich die Hindernisse hinwegzuräumen, welche noch immer so Vielen die Einsicht in jene neueste Philosophie versperren. Ich würde Bedenken tragen, meine Herren, nach so langen Umschweifen auf's Neue zu einer Geduldsprobe aufzufordern, wenn nicht gerade auf diesem Puncte Alles beruhete, was ich in der Folge noch zu sagen haben werde.

Erinnern wir uns noch einmal unserer gewöhnlichen, frühzeitig angelernten Theorie des Erkennens. Die tausend und aber tausend verschiedenen Dinge in der Welt machen Eindrücke auf unsere Sinne und bewirken Anschauungen, Abbilder von sich in unserem Wahrnehmungsvermögen. So viele verschiedene Dinge ich schaue, so viele verschiedene bildliche Copieen davon habe ich in meinem Sinn und Gedächtniß. Durch welche Magie sie eigentlich in mein Bewußtsein hinein gekommen sind, kümmert mich nicht; genug — sie sind da. Um nun diese verwirrte Menge in Ordnung und Zusammenhang zu bringen, vergleiche ich die einzelnen unter einander, ordne sie nach ihrer Aehnlichkeit zusammen und entwerfe mir allgemeine Classenschemata, d. i. Gattungsbegriffe, die mich beim Ordnen leiten. — Wenn ich nun in's Künftige einen neuen Gegenstand sehe, so weiß ich zwar oft nicht gleich, in welche Gattung er einzuordnen sein möchte, ich finde aber bei genauerer Betrachtung wohl den entsprechenden Gattungsbegriff, und sobald ich ihn gefunden und auf die Anschauung dieses bestimmten Individuums applicirt, oder das Individuum unter jenen Gattungsbegriff urtheilend subsumirt habe, besinne ich mich augenblicklich, erkenne und begreife die Sache. Ich finde z. B. auf meinem Spaziergange irgend etwas; ich betrachte es genau, wende es nach allen Seiten, nehme es ganz genau wahr, aber — ich weiß nicht, was es ist. Bringt mir nun Jemand das Gemeinwort, den Begriff, unter welchen es gehört, in's Gedächtniß und sagt z. B.: es ist ein Conchyl — so geht mir in diesem Augenblicke ein Licht auf, es entsteht Verständniß, ein Begreifen und Bewußtsein von dem vorhin räthselhaften Gegenstande, und ich sage: Nun weiß ich, was es ist!

Dies ist das logische Urtheil beim Wiedererkennen oder Anerkennen, und in so weit ist der psychologische Vorgang in der Hauptsache wohl ganz

richtig beschrieben; auch soll dies auf keine Weise in Abrede gestellt werden; nur kann man dabei nicht stehen bleiben, wie gemeinhin geschieht.

Dagegen sagen nun die neueren speculativen Philosophen: Mit dem Allen habt ihr uns noch gar nicht erklärt, was wir eigentlich erklärt haben wollten, ja ihr scheint unsere Frage gar nicht einmal verstanden zu haben, nämlich: wie denn jenes erste Gewahrwerden, das Sehen oder Erkennen des einzelnen Gegenstandes selbst vor sich gehe. Wir geben jenes logische Einordnen der einzelnen Anschauungen unter Begriffe gern zu, wenn man nämlich überhaupt schon vorher sowohl einzelne Anschauungen als auch allgemeine Begriffe im Bewußtsein hat; aber wie kommt man zu allererst zu diesen? Das ist die Frage. Das eigentliche Räthsel ist gar nicht dies, wie in die ganze Mannigfaltigkeit der Bilder, die wir im Gedächtniß aufbewahren, Ordnung und Zusammenhang komme; sondern dieses: wie auch nur ein einziges Bild selbst erst zum Bewußtsein komme, oder — wenn man will — wie ein Eindruck, eine Bewegung oder Bestimmung des Seelenorgans sich verwandele in ein Gewußtes.

Gleich das erste uns gegebene Bild von einem Object vertritt uns offenbar schon die Stelle eines Gemeinbegriffs; so oft wir später ein ähnliches Object sehen, erinnern wir uns daran, vergleichen und führen wir das spätere auf das erste zurück, indem wir es für dasselbe — für identisch mit dem ersten, d. h. wenigstens im Wesentlichen die Einerleiheit beider anerkennen. Wenn uns aber das erste gegebene Object zum Vorbild und Begriff für alle ähnliche wird, wie ist denn jenes erste erkannt und vernommen worden? Wie sind wir dasselbe nur überhaupt gewahr und uns seiner bewußt worden?

Es ist also hier von etwas ganz Anderem die Rede, als von der logischen Beurtheilung; es ist die Rede von einer Geistesfunction, die allem Beurtheilen erst vorhergehen muß; es ist nicht die Rede von fertig im Bewußtsein aufgefundenen Vorstellungen und Begriffen und dem Gebahren damit, sondern erst von dem Fertigwerden, dem Entstehen der sogenannten Wahrnehmungen überhaupt, also gerade wieder von jener Grundfrage, die ihr auf eurem Standpuncte gewöhnlich so ausdrückt: Wie kommen doch Eindrücke von körperlichen Objecten in meine unkörperliche Seele? oder wie geht es zu, daß die im Seelenorgan erregten mechanischen Eindrücke sich urplötzlich in Bewußtsein verwandeln? — Die Logik ist hier eben deßhalb gar nicht brauchbar, weil sie die Vorstellungen, wie sie schon fertig vorgefunden werden, nur in Ordnung bringt. Jenes aber, das Fertigwerden, wurde höchstens in dürftigen psychologischen Einleitungen zu den logischen Compendien oberflächlich, oder es

wurde in eigenen Lehrbüchern zwar des Breiteren dargestellt, aber gleich von vorn herein jede wahrhafte Erklärung dadurch unmöglich gemacht, daß man, um diese geistige Erscheinung zu erklären, sich begnügte, „ein geistiges Vermögen" und für alle verschiedene Arten von geistigen Erscheinungen „verschiedene geistige Vermögen" vorauszusetzen. Man sah nicht ein, daß man durch diese Aushülfe nur Worte machte, wie überall, wenn man sagt: diese Erscheinung ist aus derjenigen Kraft zu erklären, welche diese Erscheinung hervorbringt.

Dies ist der Grund, weßhalb die speculativen Philosophen sich eben so sehr gegen die frühere logische, als gegen die psychologische Erklärungsweise auflehnen. Sie könnten ihre eigne Erklärung eben so gut eine logische oder psychologische nennen, nur in einem ganz anderen Sinne, als dem, in welchem man diese Ausdrücke zu nehmen gewohnt ist.

Wie lautet nun die erwartete Erklärung Schelling's hiervon? Sie ist in den Grundzügen schon bei Fichte zu finden, und dieser als der eigentliche erste Erfinder der speculativen Methode — auf Kant's Anregung — zu nennen. Schelling aber setzte sie zuerst in's Licht und gab ihr objective Bedeutung; Hegel hat sie vollendet. Den inneren geistigen Hergang, wie ihn diese Männer beschreiben, kann man freilich, beiläufig gesagt, Niemandem im herkömmlichen Sinne des Wortes beweisen, sondern er ist anzusehen als ein allgemeines psychologisches Factum, als eine innere Erfahrung und unmittelbare Nothwendigkeit. Jeder muß für sich probiren, ob er dasselbe, was Jene behaupten, auch in sich wahrnehme und bestätigt finde, oder nicht; wer es nicht in sich findet, dem — sagen sie — können wir es nie beweisen; es kommt Alles darauf an, daß Jeder so viel Beweglichkeit des Geistes und Schärfe der Selbstbeobachtung besitze, als dazu nöthig ist, denn es giebt kein anderes Denken als Selbstdenken.

Ein unmittelbares Vernehmen, Verstehen und durchdringendes Bewußtsein können wir, wie gesagt, von nichts Anderem haben als von dem, was wir selbst geistig sind und thun. Nun sind zwar auch die sinnlichen Anschauungen, wie gezeigt worden, in uns und — selbst wenn sie auf äußere Veranlassungen entstünden — doch als gewußte Anschauungen oder Wahrnehmungen jedenfalls nur Producte unserer eigenen Geistesthätigkeit. (Ich sage nicht: der absoluten Freiheit, sondern nur Thätigkeit, zum Unterschiede von einer bloß receptiven Passivität.) Also auch die sinnlichen Wahrnehmungen sind an sich schon Producte unserer Thätigkeit, allein noch in einer niederen, instinctartigen Sphäre derselben; wir sahen, sie kamen durch eine geistige Expansion und Contraction oder

durch räumlich-zeitliches Vorstellen zu Stande. Sie sind zuerst und an sich bewußtlos unwillkürliche Producte des Geistes: für uns werden sie es erst, d. h. als unser Eigenthum, unsere eigenen Thätigkeiten werden die Anschauungen erst anerkannt durch Reflexion, d. h. dadurch, daß wir beim Hervorbringen derselben zugleich mit auf dies unser Hervorbringen, nicht bloß auf sie, das Hervorgebrachte, sondern auf uns, die Hervorbringenden, aufmerken. Solche Vorstellungen, welche noch ohne diese Besinnung in uns da sind, heißen Anschaungen, Bilder, und bleiben uns als solche zwar immer Bestimmungen unseres Bewußtseins, aber noch unverstandene, unreflectirte; sie sind da, und wir handeln ihnen gemäß, ohne daß wir wissen oder bedenken, daß sie da sind, und wie wir dazu gekommen sind; weßhalb wir sie ja eben nothwendiger Weise nicht für unser freies Product und eigenes Machwerk, sondern eben gleich für Daseiendes, für Gegenstände halten. Erst wenn bei freier Wiederholung eben dasselbe Bild sich als eigener Act unserer Thätigkeit darstellt, nennen wir die Anschauung nun im engeren Sinne unsere Vorstellung und werden uns in und mit dieser Wiederholung auch unserer vorstellenden Selbstthätigkeit bewußt, indem wir sie nach Gefallen hervorrufen und wieder fallen lassen können. Diese ursprüngliche Anschauung, oder die nunmehrige Vorstellung dient uns fernerhin zum Muster oder Schema für ähnliche Anschauungen und erweitert sich durch Abstraction von unwesentlichem Beiwerk zum immer allgemeineren Begriff auf die bekannte Weise. Dies ihr Verhältniß zu anderen Anschauungen. Uns aber ist es um ihr Verhältniß zu uns selbst, den Anschauenden, zu thun, wir wollten wissen, wie ich mich der Anschauung als der meinigen bemächtige, wie ich dazu komme, zu sehen, daß ich sie habe, d. i. ihrer — der anfangs blind in mir vorhandenen Bestimmung — mir bewußt werde. Wir wollten, um mich so auszudrücken, der wundervollen Transsubstantiation der realen Seelenbestimmung in einen Gedanken zusehen.

Anschauung also ist Act, aber unreflectirter Act des Geistes, ein Act, von dem der Geist selbst nicht weiß, daß er sein Act ist. Dieser Act wird aber frei wiederholt, aus eigener Kraft und Thätigkeit, und zwar nun, weil dies frei geschieht, mit dem Selbstbewußtsein, daß dieses Object, diese meine Vorstellung nur meine eigene Thätigkeit, nur mein eigenes Bewußtsein, mein eigener Geist, d. i. daß ich es selbst bin. Nun erst erkenne ich das Bild als meine Thätigkeit, als mich selbst an, als ganz durchsichtig, und was mir vorher obschwebendes fremdes Object und Dasein schien, ist mir nun ein subjectives Object, eine Bestimmung meiner selbst, von der ich auch zugleich einsehe, daß sie eine Selbst-

bestimmung von mir ist, da — die Veranlassung ihrer Gegenwart in der Seele sei, welche sie wolle — doch das ganze Gebilde durch und durch nichts weiter ist als eine Gestaltung meiner vorstellenden Thätigkeit, als eben nur ein im Bilden oder Vorstellen festgehaltener Moment dieser Thätigkeit.

Diese Bemerkung nun, daß das vorgestellte Bild nur ein Product meines Vorstellens, gleichsam nur aus dem wirkenden Centrum meines Ich in die Sphäre desselben hervorgedrängt worden ist, diese Bemerkung kann ich bloß dann machen, wenn ich das vorgestellte Bild, als Product, von dem Acte des Vorstellens, dem Produciren, unterscheide. Nun entsteht mir aber jedesmal, so oft ich die Handlung des Vorstellens wiederhole, nothwendiger Weise auch das Product zugleich wieder mit, ich kann beides nicht gesondert erhalten. Vertiefe oder verliere ich mich aber wieder zuglich mit in das Product, so erfahre ich nichts von meinem Handeln, und ich bin wieder nur in dem unreflectirten Zustande des Anschauens, aus dem ich eben heraus kommen, über den ich mich erheben, den ich gerade zum Gegenstande meiner Beobachtung machen wollte. Dennoch wird sich der Geist dieses seines Handels in abstracto bewußt, das ist factisch. Der menschliche Geist hat also diese Energie, diese Anlage, sich aus seinen blinden Anschauungen selbst zu befreien; das Gelingen dieser Operation hängt lediglich von der ihm ursprünglich gegebenen Freiheit oder Selbstbeweglichkeit ab; die Freiheit ist der tiefste Grund des Selbstbewußtseins. Diese Selbstbefreiung aber geht schrittweise vorwärts. Erst gelingt es mir, die freie Vorstellung überhaupt von der unmittelbaren Anschauung zu unterscheiden; zwischen beiden muß ein Unterschied sein, damit sie unterschieden werden können, und damit ich, wenn ich vorstelle, nicht glaube auch anzuschauen. Jene erste bestimmte empirische Anschauung diente mir, wie wir oben sahen, sobald ich sie einmal als Vorstellung frei aus dem Gedächtniß wiederholen kann, dann zum Vorbilde oder Schema für alle ähnliche Anschauungen; d. h. eigentlich: die einmal gehabte Anschauung dient mir als Muster oder Regel meiner eben wieder so einzurichtenden Thätigkeit. Das Schema oder der Begriff wird zur Regel, oder bezeichnet die Art und Weise, wie meine Thätigkeit sich modificirt; der Begriff ist die Vorstellung von der Thätigkeit, mit welcher ich das Object, die Anschauung zu Stande bringe. Im Begriff also habe ich eigentlich die Thätigkeit als solche in abstracto bezeichnet, abgetrennt von der durch sie producirten Anschauung — und dies war es, was ich haben wollte; ich wollte mir meiner Thätigkeit bewußt werdeu, ohne mich dabei wieder in den Zustand des Anschauens

zu versenken. Der Begriff ist nun zwar wohl immer schon dadurch von der Anschauung verschieden, daß er allgemeiner, unbestimmter, ohne alles Beiwerk unwesentlicher Bestimmungen ist, dennoch würde er immer wieder beim Erkennen mit der Anschauung in ein Bewußtsein zusammenfallen, wenn wir diese nicht im Geiste aus einander zu halten wüßten, während wir doch beide im Erkennen (eines Gegenstandes) vereinigen. Dies Auseinanderhalten im Vereinigen geschieht im Urtheil; und dies erst ist die Vollendung des Bewußtseins. Begriffe haben auch die Thiere; d. h. sie haben Gemeinbilder, Schemata; aber sie können nicht urtheilen, d. i. Schema und Anschauung beim Erkennen auseinander halten, und eben deßhalb haben sie kein Selbstbewußtsein. Indem ich nämlich urtheile, z. B.: „dieses hier ist ein Baum", ist mir die gegenwärtige Anschauung des „dieses hier" (des Gegenstandes) und der Begriff Baum zwar identisch — Begriff und Anschauung fallen zusammen, d. i. die Modification, welche in meinem Geiste vorgeht, indem er sich zu diesem bestimmten Bilde modificirt, und der Begriff, das hieß, wie gesagt, die Reflexion auf diese seine Selbstthätigkeit dabei, — beides — das Product und das Produciren ist eines; aber dennoch ist es im Geiste auch zugleich getrennt, d. h. das Selbstbewußtsein, daß ich den Baum erkenne, begleitet diesen Act und erlischt nicht ganz. Im Anschauen oder durch Anschauen entsteht mir das (geistige) Product, ich bin selbst mein Product, meine ganze geistige Thätigkeit hat sich in dieses Product versenkt, und es fehlt mir in diesem Zustande an einem Anhalte in mir selbst, um mich von meinem Producte zu unterscheiden. Diese Unterscheidung (und mithin das dabei dauernde Selbstbewußtsein) ist bloß möglich, wenn ich mich noch während des Anschauens von dem Producte der Anschauung unterscheide; ich sage, wenn ich mich, mein Ich, als den Producenten davon unterscheide; dieses Ich aber ist eben nur die productive Thätigkeit selbst (nach Fichte und Schelling ist ja das Ich nur durch und durch und an sich selbst Thätigkeit) — also, wenn ich meine Thätigkeit vom Producte unterscheide; dieser Seitenblick auf meine Thätigkeit aber ist der Begriff; also kommt das bewußtvolle Erkennen oder Verstehen irgend eines Objects (einer Anschauung) nur durch das Urtheilen zu Stande, d. i. eben so sehr durch Vereinigung als Unterscheidung des Denkens und des Gedachten im Acte des Erkennens.

Alle diese Momente des Anschauens, Unterscheidens, Erkennens und Urtheilens sind aber im Bewußtsein simultan; nur in der Betrachtung und Beschreibung erscheinen sie getrennt, weil man nicht anders als successiv betrachten und beschreiben kann. Im wirklichen Seelenvorgange

ist dies Alles mit einem Schlage, alle diese Momente folgen nicht aufeinander, sondern setzen sich gegenseitig voraus, und man muß auch in der Theorie nachher wieder vereinen, was man mit der geistigen Anatomie der Abstraction erst unnatürlich getrennt hat. Die Möglichkeit zu abstrahiren und zu urtheilen, woraus das Selbstbewußtsein hervorgeht, läßt sich zuletzt nicht weiter als auf reine Selbstbestimmung, Freiheit des Geistes, zurückführen. Diese Selbstbestimmung heißt Wille; die reine Form des Willens ist Freiheit; sie ist das Princip des Bewußtseins sowohl als des freien moralischen Handelns, und somit als gemeinsames Princip der theoretischen und der praktischen Philosophie aufgezeigt *).

Wenn das, was hier Begriff genannt worden ist, rücksichtlich seines Ursprungs eine freie Thätigkeit des Ich, rücksichtlich seines Inhalts aber zunächst nur die mit Selbstbewußtsein wiederholte Anschauung war, so folgt daraus, daß auch in der Anschauung für uns durchaus weiter nichts liegen kann, als was nachher auch zum Bewußtsein, d. h. durch freie Reproduction zum Begriff erhoben werden kann. In so weit wir dies nicht im Stande sind, bleibt die Anschauung für uns blind, d. h. bewußtloser Zustand. Aus diesem erheben wir uns aber graduell, je nachdem wir ihn mehr oder weniger in deutliche Begriffe verwandeln können, durch die Mittelzustände der Empfindung, des Gefühls u. s. w. bis zur klarsten Selbstverständigung. Ohne alle Beziehung oder Reflexion auf mich selbst, d. h. ohne alle Unterscheidung des Ich von seinem Zustande, ist gar kein Innewerden möglich, welches den Namen eines Bewußtseins verdiente. Wie könnte ich in der ursprünglichen Anschauung etwas nur vermuthen, wenn ich dies nicht mit Bewußtsein, d. h. mit Reflexion auf mein Ich, d. i. auf meine eigene Thätigkeit thäte? Es folgt, daß in der Anschauung für uns jedesmal gerade nur so viel liegt, oder daß wir anschauend immer nur so viel bemerken, als wir uns bewußt sind, als mithin im Begriffe liegt, den wir von der Anschauung haben. Läge etwas mehr darin, so könnten wir es doch nur durch Begriffe erst erfahren, und der Begriff ist mithin im Bereiche des Bewußtseins das, woran wir uns einzig zu halten haben; durch ihn, d. h. in ihm erkennen wir erst, was in der Anschauung, oder was, wie wir sagen, in den Objecten liegt.

Dies ist die Bedeutung des Begriffes als des reobjectivirten Bildes

*) Vergl. über dies Alles die angefangene Abhandlung. (Sämmtl. Werke, I. S. 393 fgg.) und System des transscendenten Idealismus. Tübingen, 1800. S. 288. (Sämmtl. Werke, I. Bd. 3 S. 512 fgg.)

oder Abbildes einzelner bestimmter Anschauungen. Auf diesem Standpuncte des Bewußtseins also sind die Begriffe immer noch mehr oder weniger bestimmte, individualisirte Bilder, die als allgemeine Vorstellungen im Bewußtsein vorkommen, und nun als solche der Abstractionsthätigkeit und mithin den bekannten logischen Urtheilen anheimfallen. Derlei Begriffsbilder oder Schemata werden uns allerdings gewissermaßen auf empirische Weise zugeführt, d. h. aber nur so viel: wir bemächtigen uns ihrer zuerst als Abstractionen von den individuellen bestimmten Bildern des factischen Bewußtseins, den Anschauungen. — Hiermit ist aber nicht etwa zugegeben, daß sie uns mittels der Anschauungen ursprünglich von außen zugeführt würden; vielmehr kann gar nicht zugestanden werden, daß wir die Anschauungen, von denen sie abstrahirt sein sollen, lediglich ebendaher bekämen. Die Anschauungen sind ja selbst bloß innerhalb der Seele vorhandene Bilder oder Modificationen der Seele, die sie — wenn auch auf äußere Anregung und vorerst sich selber unbewußt — doch immer selbstthätig hervorgebracht hat. Nur in so fern entstehen uns die Begriffe empirisch, als sie die Wiederholungen oder Abbilder der factisch im Bewußtsein sich findenden Anschauungen sind, über deren äußeren oder inneren Ursprung für jetzt noch nichts ausgemacht ist. Es wird nur zugegeben, daß die Begriffe so, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein erscheinen, allerdings abstrahirt werden von Anschauungen, daß sie auf dieser Stufe des sich selbst noch nicht völlig klaren Selbstbewußtseins auch nur von einem dunklen Gefühle der Selbstthätigkeit des Geistes, in der sie doch eigentlich ganz bestehen, begleitet werden; denn daß sie dies eigentlich ganz und gar sind, zeigt sich dann erst deutlich, wenn man dahinter gekommen ist, daß jeder Begriff eben selbst nur die Thätigkeit bezeichnet, mit welcher ich erst die Anschauung hervorgebracht habe.

Dies freilich sieht zuletzt nur das geübte philosophische Bewußtsein ein. Es ist gleich beim ersten sinnlichen Gewahrwerden schon die bestimmende Thätigkeit des Geistes, welche die Bilder in ihre Bestimmtheit, gleichsam in ihre Umrisse, bringt, es ist der Verstand, welcher die an sich ganz in's Weite und Unbestimmte ausgehende positive Thätigkeit des Ich innerhalb der Sphäre des anschauenden Bewußtseins zu bestimmten Bildern formt. Dies ist die beschränkende, bestimmende, trennende, unterscheidende Thätigkeit, von der schon oben die Rede gewesen ist, und die wir hier bestimmter unter dem Namen des Verstandes wiederfinden. Dieses wird aber die Reflexion selbst erst hinterher, nach der Anschauung, gewahr, und das Bild ist uns, wie gesagt, da, ehe diese Reflexion eintritt.

Will man sich nun der beim ersten Anschauen beobachteten Handlungsweise bewußt werden, so erscheint natürlich das Object, die Anschauung, als das prius, als das Vorbild, nach welchem bei dem Wiederhervorbringen derselben Vorstellung die Thätigkeit eingerichtet werden muß; es erscheint als das, wovon der Begriff abstrahirt werden muß, und wovon er im gewöhnlichen empirischen Bewußtsein auch wirklich zunächst abstrahirt wird, obgleich der wahre Hergang sich umgekehrt verhält, und das Object in der That erst durch den Begriff hervorgebracht worden ist, und zwar deßwegen, weil ja eben der Begriff die Handlungsweise ist, durch welche das Object der Anschauung überhaupt zu allererst erzeugt wird.

Wir sehen also, daß wir eigentlich im Denken aus dem in uns zu Stande gebrachten Bilde durch Abstrahiren den Begriff unserer Selbstthätigkeit dabei nach und nach selbst wieder aus dem Producte, aus der Anschauung herausziehen, den Begriff der Selbstthätigkeit, mit welcher wir eben unbewußter Weise das Bild selbst erst entworfen hatten. Wir gleichen beim abstrahirenden oder reflectirenden Denken einem Maler, der vor seinem eigenen Werke steht, das er vermöge seines künstlerischen Instinctes, er weiß selbst nicht, wie, glücklich zu Stande gebracht hat; nun aber zergliedert er es hinterher mit dem Verstande, um in diesem seinen eigenen Producte die Art und Weise seiner Thätigkeit, die Kunstgriffe und Regeln wieder zu erkennen, mit welchen er, ohne es selbst zu wissen, erst das Werk geschaffen hat. Solche unwillkürlich geschaffene kleine Kunstproducte sind in uns alle Vorstellungen und Anschauungen, die wir aber eben deßwegen, weil sie unwillkürlich geschaffen sind, lieber Naturproducte, Producte unserer eigenen Natur nennen können; denn diese innere schaffende Natur ist es, die continuirlich aus dem Mittelpuncte unseres Wesens hinaussetzt, objectivirt, was potentiell in ihr liegt. Und so sähen wir uns denn durch diese Theorie des Bewußtseins wieder auf den Punct zurückgeführt, von welchem wir oben ausgingen.

Es wird aus dieser Darstellung zugleich erhellen, worauf die Mißachtung der Aristotelischen (gewöhnlich sogenannten) Logik bei den speculativen Philosophen sich gründet; sie verwerfen dieselbe nur in so fern, als sie zur Erklärung des Grundproblems nicht tauglich ist, immer schon fertige Begriffe voraussetzt, mit diesen äußerlich combinirend und decomponirend verfährt, nirgends aber in die Genesis derselben eindringt. Sie verweisen daher dieselbe in engere Grenzen und an eine bestimmte untergeordnete Stelle des Systems. Als Organon zur Lösung des Grundproblems setzen sie an die Stelle der empirischen Psychologie und Logik vielmehr nun die sogenannte speculative Methode, die bei Hegel erst eine

bestimmte Form annahm, aber auch schon bei Fichte und Schelling als constructive Methode vorhanden ist und wesentlich auf der so oft und heftig bestrittenen „intellectuellen Anschauung" beruht. Diese besteht nämlich in derjenigen Thätigkeit des inneren Sinnes, vermöge welcher eine bestimmte Anschauung zugleich producirt, und zugleich auf die Art und Weise dieses Producirens geschaut wird. Wir belauschen dadurch gleichsam die producirende Natur in uns und überraschen dieselbe, so zu sagen, in ihrer geheimsten Werkstätte. Speculation im engsten Sinne wird also dieses schaffende Construiren in Gedanken selbst sein, woran der menschliche Geist zunächst seine eigenen Gesetze, mit diesen Gesetzen aber auch zugleich die gesetzmäßig hervorgebrachten Producte wahrnimmt. Da er sich aber im Mittelpuncte des allgemeinen Naturbewußtseins befindet, oder eben das Bewußtsein selbst ist, zu welchem die allgemeine Naturthätigkeit kommt, so erkennt er zugleich mit seinem Wesen auch alles Wesen und Gesetz, so wie allen bestimmten Inhalt des allgemeinen Natur- oder Weltgeistes überhaupt; denn alles Reale ist Leben durch und durch, alles Leben ist Anschauen, und die intellectuelle Anschauung erkennt in der Anschauung, also unmittelbar in sich selbst, das Wirkliche. — Alles dies wird später noch zu größerer Deutlichkeit gebracht werden können; so viel aber zeigt sich schon hier, daß die sogenannte intellectuelle Anschauung nur die allgemeine Grundlage oder vorauszusetzende Bedingung der Speculation ist und bedeuten kann; für sich allein ist sie gleich dem unmittelbaren künstlerischen Produciren — daher auch dieser Standpunct und der Begriff der Kunst eine lange Zeit hindurch als der höchste gelten sollte — allein wie diese einer Theorie, so ist auch die intellectuelle Anschauung einer bestimmten Methodik fähig und bedürftig, wenn sie nicht in ein unwissenschaftliches Phantasiren ausarten soll.

Zuerst und zunächst also ist freilich die Speculation idealistisch, sie beruht auf subjectiv ideellen Beobachtungen und Grundsätzen, denn ein unmittelbares, volles und durchdringendes Bewußtsein können wir nur von uns selbst, unserem eigenen Denken und Wollen haben; nur was wir in Gedanken selbst entstehen lassen, ist uns vollkommen klar und begreiflich, sowohl seinem Wesen als seinem Ursprunge nach, nicht aber, was uns nur noch in der Anschauung als Object, als ein äußerlich zu betrachtendes fremdes Wesen dasteht. Nun aber hat sich aus der obigen Darstellung ergeben, daß schon im Anschauen Verstandesthätigkeit waltet, daß wir schon im Anschauen oder Hinschauen der Objecte diese Objecte selbst bilden — nur vorerst unbewußt und unwillkürlich — daß diese

Objecte nichts weiter sind als die aus uns, dem Subjecte, herausgestellte, entwickelte, objectivirte Natur dieses Subjects; wir können uns also des ganzen inneren Wesens der Objecte, aller Naturgegenstände, oder vielmehr unserer Anschauungen von ihnen, bis auf die tiefste Wurzel ihres Daseins bemächtigen, uns alles objective Dasein im Grundwesentlichsten durchsichtig machen, wenn wir nur zum Bewußtsein bringen, was der Verstand erst bewußtlos anschauend hineingelegt hat; denn weiter wird, dem Obigen zufolge, nichts darin anzutreffen sein. So dringt also, wie gesagt, der menschliche Geist mittels der intellectuellen Anschauung in's Innerste der Natur, er durchdringt sie ganz, denn die Natur ist die all-eine, und der einzelne Mensch nur integrirender Theil von ihr, alle andere Theile sind ihm durch und durch nur dasselbe, was er selbst ist; sein eigenes Wesen, obschon individuell, ist nicht bloß analoges Abbild oder Gleichniß des allgemeinen Wesens, sondern es ist dieses selbst mit; und das Wesen der Natur ist Geist, ob zwar auf vielen niederen Stufen der Selbstentwickelung noch schlummernder, träumender Geist; aber alle Thätigkeiten der Natur sind an sich nichts Anderes als die von uns objectiv als Bewegungen betrachteten Thätigkeiten, welche wir subjectiv als Geistesthätigkeit in uns zum Selbstbewußtsein bringen.

In uns selbst haben wir also erkannt, was die Realität, das Wesen oder Sein überhaupt ist; das Sein ist das Leben, welches sich unmittelbar selbst gewahr wird, selbstbewußtes Leben ist Denken, und Denken ist selbstbewußtes Sein; Sein ist der Gedanke, der sein Dasein unmittelbar selbst bejaht, sich als lebendig daseiend unmittelbar selbst ergreift (absolute Selbstbejahung). Das Sein, die Realität oder das Leben ist jene allgemeine sich unabläßig selbst auswirkende Natur, die natura naturans, die sich selbst entfaltend gestaltet und in allen ihren Gestalten nur ihr eigenes hervorgetretenes Wesen und Leben offenbart.

Dieses in sich selbst gebundene, d. h. sich selbst bindende und ausgestaltende Leben, welches seiner Natur nach immer nach Selbstentfaltung strebt, die Tendenz oder die unendliche Sehnsucht zur Selbstobjectivirung in sich trägt, werden wir als das wahrhaft Reale betrachten, und weil es als solches reale Kraftwirkung ist, ist es zwar wohl ein Sein zu nennen, ja das Sein überhaupt, aber es darf deßhalb doch durchaus nicht gedacht werden als ein in sich ruhendes oder todtes Sein, oder als in sich tragend ein ruhendes unveränderliches Substrat, einen todten, substantiellen Kern; das, was es in sich trägt, oder vielmehr im innersten und tiefsten Puncte selbst ist, das ist die oben bezeichnete absolute Ichheit, das Wollen; der innerste Kern ist der lebendige Grund der Subjectivität, der Alles durch

absolute Selbstentwickelung aus sich heraussetzt, der als Potenz und Macht continuirlich das Mögliche in Wirkliches, das subjectiv Implicirte in objectiv Explicirtes verwandelt. Diese ewige Evolution ist die Natur, aber diese ist graduell; das ewige Leben potenzirt sich selbst in der Zeit stufenweis vom Unvollkommneren zum Vollkommneren. Potentiell zwar, d. i. der Möglichkeit oder dem Grunde nach, war das, was zuerst da war, allerdings das Vollkommenste, die vollkommenste Macht, aber es war bloß erst als Macht und Möglichkeit, d. i. potentia, vorhanden, actualiter wurde es erst aus dem actu unvollkommenen Zustande immer vollkommener. Wäre das Vollkommenste in seiner ganzen explicirten Wirklichkeit, als eine Welt voll Objecte, gleich anfangs dagewesen, wie hätte dieses Vollkommenste sich später wieder in Unvollkommneres verwandeln können? Die Evolution des allgemeinen Naturwesens mußte also von Anfang an graduell fortschreiten vom Niederen zum Höheren; daher treffen wir in der Natur eine gewisse Selbstperfectibilität, einen ewigen Progreß oder Proceß, ein sich selbst von Potenz zu Potenz Höher-empor-heben an, und die Natur hat mithin eine Geschichte in sich selbst, einen fortschreitenden Lebenslauf, den zunächst die Naturphilosophie aufzuzeigen hat. Der höchste Ziel- und Endpunct dieser Evolution ist der, wo dieses anfangs blind wirkende Leben in seiner vollsten Entwickelung selbst zum Bewußtsein von sich selber wird. Das Gesetz aber, oder, so zu sagen, die rhythmische Bewegung, wodurch sich die Natur von Stufe zu Stufe hebt, ist auf allen Stufen dieselbe, nur auf jeder spätern höher potenzirt als auf den früheren; es ist überall, auf der tiefsten, wie auf der höchsten, dieselbe Thätigkeitsweise, nämlich ein Sich-selbst-objectiviren, erst ein Herausstellen, was im Subjecte liegt, und dann wieder ein von diesem objectiv gewordenen Inhalte Zurück-Reflectiren des Subjects auf sich selbst, ein sich von seinem Object Unterscheiden, während es doch eben mit diesem fortdauernd verbunden, und im Grunde dasselbe Wesen mit ihm bleibt — ein Polarisiren zwischen Subjectivität und Objectivität, ein Pulsiren von Expansion und Contraction, aus sich Heraus- und auf sich Zurückgehen; dies ist die der Natur der Sache entsprechende philosophische Methode, die sich bei Schelling in quantitativen Gegensätzen eines plus und minus von Realität und Idealität bewegt, und eben derselbe Rhythmus ist auch die allgemeine Form des alleinigen Naturlebens, in welcher es auf den niederen (materiell-realen) Stufen unbewußt wirkt, in welcher es aber auf der höchsten (zum Menschen potenzirt) sich selbst begreift und erkennt. In so fern nun dieses im Menschen sich selbst verständlich gewordene Grundwesen doch auch in der

übrigen Natur, gleichsam in allen seinen Gliedern, sein eigenes Leben und Wesen wiedererkennt, hier gegenständlich anschaut, was es in sich, im Menschen, unmittelbar subjectiv wahrnimmt, so hat alles Wissen gleichsam zwei Pole, Subject und Object, Wissendes und Gewußtes; und so giebt es auch eigentlich nur zwei Grundwissenschaften, oder vielmehr nur zwei Ansichten eines und desselben Lebens von zwei verschiedenen Gesichtspuncten aus: 1) die Philosophie des Geistes, das Selbstbewußtsein des Subjects — transscendentaler Idealismus — den Idealismus des für sich betrachteten Wissens; und 2) die Naturphilosophie, das Sein oder Leben, objectiv betrachtet von seiner realen Seite und deren Selbstentwickelung, d. i. als Naturleben.

Beide Wissenschaften müssen sich gegenseitig ergänzen und setzen sich voraus, wie ein Pol den andern, und es muß unmöglich sein, von dem einen auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. „Dies", sagt Schelling, „und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung der Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen uns völlig verschwinden und nur die Gesetze, das Formelle, übrig bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von dem Phänomen der Gravitation, welche selbst Naturforscher als nur unmittelbar geistige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflösete. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur überhaupt aber eine unreife Intelligenz, weßhalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch — oder allgemeiner — das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erst vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß

die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird *)."

So urtheilte Schelling wenigstens in der früheren Periode seines Philosophirens. Bekanntlich unterscheidet man diese gewöhnlich unter dem Namen der Identitäts- oder auch der Naturphilosophie schlechthin, von seinen spätern Ansichten. Man kann auch, will man der Reihe seiner Schriften mit historischer Gewissenhaftigkeit nachgehen, drei, vier, ja vielleicht fünf abweichende Modificationen seiner Lehre successiv nachweisen. Im Ganzen genommen aber stellt sich doch zuletzt nur ein wesentlicher Unterschied der früheren naturpantheistischen und der neueren zum Theismus zurücklenkenden theosophischen Ansicht als das Wesentlichste heraus, so daß es wenigstens für unsere Zwecke vollkommen genügend scheint, wenn wir bei diesem einfachen Gegensatz bleiben. Dazu kommt, daß Schelling selbst wiederholt erklärt hat, nur die im ersten Bande der neuen Zeitschrift für speculative Physik vom Jahre 1802 gegebene Darstellung seines Systems der Philosophie werde von ihm als die „zur Reife gediehene" anerkannt, sie enthalte aber nur den ersten Theil seines Systems, nämlich den objectiven, der mit der Natur sich beschäftige; die Geistesphilosophie, welche jenen voraussetze, aber nicht zurücknehme, habe er noch nicht in gleichem Umfange veröffentlicht, aber von jeher im Auge gehabt und festgehalten; es sei wohl auch in jenem Theile schon ein tieferes Princip vorhanden gewesen, aber verkannt und nicht zur Entwickelung gebracht worden, vielmehr habe man, sich nur an die Naturseite haltend, ein einseitiges System der Nothwendigkeit damit hervorgebracht u. s. w. Was es damit unseres Bedünkens für eine Bewandniß habe, werden wir später darzulegen versuchen, zunächst aber zu jenem „naturphilosophischen" Standpunct zurückkehren.

*) System des transscendenten Idealismus. S 5. (Sämmtl. Werke, Abth. I. Bd. III. S. 340.)

Elfte Vorlesung.

(Schelling's Naturphilosophie.)

Mehrere meiner v. Z. haben den Wunsch ausgesprochen, am Anfange jedes neuen Vortrags durch eine kurze Wiederholung der Resultate des Vorhergegangenen sich in den Stand gesetzt zu sehen, der Fortsetzung mit völliger Sammlung des Geistes folgen zu können. Meine an Wiederholungen ohnehin so reiche Darstellung fügt sich diesem Wunsche um so lieber, da wir uns auf diese Weise, wie ich hoffe, des Gegenstandes unter veränderter Form nur desto deutlicher und tiefer bemächtigen können.

Die Natur mit Schelling's Augen zu schauen, wird uns nie gelingen, wenn wir uns nicht im Voraus von jener gewöhnlichen Vorstellungsweise losmachen, welche in allen einzelnen Dingen eben so viele für sich bestehende und an sich todte Körper oder Substanzen erblickt, die aber, mit Kräften ausgestattet, auf andere und auf uns selbst einwirken. Allerdings wirkt alles Einzelne auf anderes Einzelne, und die ganze Natur ist ein solches gegenseitiges Wirken ihrer einzelnen Theile unter einander und auf sich selbst; aber das Innere der Dinge, die Materie derselben oder der Stoff, wie wir es nennen, ist gar kein solcher Stoff, hat gar keine solchen Kräfte, wie man sich gewöhnlich vorstellt. Was sollte denn ein solcher Stoff an sich oder in sich selbst sein? Wie ist er zu denken, zu erklären? Das ist gerade die Hauptfrage. Nimmermehr ist er anzusehen als ein in sich selbst todter, regungsloser Kern, dem, wer weiß wie, nur lebendige Kräfte beigegeben wären, sondern er ist selbst in sich und durch und durch lauter solche Kräfte, oder richtiger Thätigkeiten, die sich in dem Raume, den der Körper einnimmt, begegnen, sich gegenseitig halten, spannen und so das Feste hervorbringen, was als Körper erscheint. Die Materie ist undurchdringlich sagt man; d. h. sie leistet dem äußeren Drucke Widerstand, und eben dieser Widerstand, den sie nach außen leistet, ist in ihr eine Thätigkeit, eine Spannung, mit der sie einen

gewissen Raum erfüllt, behauptet, und andere Körper vom Eindringen abhält. So müssen wir uns vorerst gewöhnen, auch in dem Starren und Todten nur ein — wenn auch gehaltenes und gefesseltes — doch immer ein Streben und Dehnen lebendiger Thätigkeit zu sehen. Nehmen wir nun dazu, daß diese Materialität nur die niedrigste Stufe des allgemeinen Naturlebens ist, welches sich auf den höheren Stufen, und namentlich auf denen der organischen Wesen mit immer größerer Energie, innerer Selbstbeweglichkeit und Freiheit entwickelt, setzen wir voraus, daß diese Entwickelung vom niedrigsten, starrsten Dasein des Steines an, bis hinauf zum Spiel der Gedanken im Haupte des Menschen einem und demselben stetigen Entwickelungsgesetze folgt, in einer sich fort und fort höher potenzirenden Selbstbewegung besteht, so wird uns in dieser allgemeinen Selbstbewegung und Thätigkeit der Natur das Gesetz der Welt, welches, wenn es sich auf der höchsten Stufe selbst gewahr wird und erkennt, Vernunft heißt, auch schon auf der niedrigsten als bewußter dumpfer Naturtrieb kenntlich und vorstellbar werden. Und vergessen wir nun bei dem Allen nie die Hauptsache, nämlich, daß es außer diesem lebendigen Triebe, Bewegen und Thun nichts Materielles oder Reelles gebe, woran oder worin diese Kraftäußerungen vorgehen, sondern daß eben das Reale und Materiale selbst durch und durch nur in dem Spiele dieser sich gegenseitig bestimmenden Thätigkeiten besteht, so können wir nun schon den Grundsatz des ganzen Systems verständlich und anschaulich fassen: alles ist Eins und Dasselbe seinem Wesen nach. Dieses Wesen selbst ist an sich Leben; es heißt Natur (natura naturans) in dem Sinne, als es nur vorerst als Potenz, als Möglichkeit, Alles und Jedes zu werden, aber noch nicht als Alles seiend, gedacht wird; und es heißt Welt oder Universum (natura naturata), in so fern es continuirlich wird oder geworden ist, was es jener Natur nach zu werden bestimmt ist. Beides, die Natur als Grund, und die Natur als Erscheinung von sich selbst, ist Dasselbe, Einige, Ganze, Absolute. Die explicirte Natur, d. i. alle einzelne Naturwesen ruhen in jener Natur, als in ihrem Grunde und Wesen; denn sie sind alle nur Formen oder Gestalten dieses Wesens, das in diesen Gestalten sich objectivirt und offenbart hat; für sich selbst betrachtet, wären sie nichts als bloße Gestalten, d. i. an sich leere Formen ohne Inhalt und Bestehen; in so fern aber in alle diese Gestalten jenes Wesen selbst eingegangen ist, und das Innere derselben ausmacht, stellen sie eben auch das Absolute selbst dar, und so ist das absolute, unendliche Wesen oder Sein gar nicht getrennt von der Natur, über oder außer derselben (etwa im Himmel, und diese auf der Erde), sondern sie, diese

Naturdinge und wir selbst, — Alles in und um uns ist das allgegenwärtige ewige Sein und Wesen in seiner Entfaltung. Deßwegen kann auch in der Entfaltung jedes einzelnen Dinges das Wesen und Gesetz des Absoluten, so zu sagen, im Kleinen angeschaut werden; das Einzelne ist zugleich ein Gleichniß oder eine Wiederholung des Ganzen.

In jedem einzelnen Keime von Thieren und Pflanzen erscheint die Lebenskraft anfangs gefesselt in einem Zustande der Nichtentwickelung, in einer noch in sich verschlossenen Subjectivität. Diese gleichsam auf einen Punct zusammengedrückte Elasticität des Lebens muß sich aus dieser Gebundenheit befreien, aus dem mathematischen Puncte, als ihrer indifferenten Mitte, sich mit ihrer Thätigkeit herausbreiten und so in ihrer Entfaltung, ihrem Producte, welches die Selbstdarstellung ihres eigenen Wesens ist, sich selber zum Objecte werden; die befreite Kraft muß durch ihre eigene Wirkung in den Umkreis treten; was ursprünglich virtuellement oder potentiell in jenem punctum saliens lag, erscheint erst durch diese Selbstobjectivirung seines eigenen Inhalts.

So hat z. B. der betrachtende Naturforscher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor sich, welches doch an sich selbst ein Subject ist, und der Hergang der Entwickelung wird ihm durch objective Anschauung klar in der Stetigkeit der Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff dieses Lebenspunctes, allein ausgeht; — denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts Anderes zur Entwickelung bei, als daß sie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. Noch weniger thut der Naturforscher hinzu; dieses Innere wirkt sich aus, um real, actu, das zu werden, was es der Möglichkeit und Kraft — was es seiner Natur nach schon ist. Es bewirkt sich mit blindem Triebe, und ohne selbst zu wissen wie, als ein organisirendes Leben, gleich als schwebte ihm eine Idee, ein Muster vor, dem es gleich werden sollte; — diese Idee oder dieser Begriff liegt aber gar nicht außer, sondern als seine ursprüngliche Natur in ihm — es strebt aus der bloßen Keimgestalt, es dehnt und gliedert sich, bis es endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden es Bestimmung, Möglichkeit und Kraft in sich hatte, was es sein sollte und wollte, aber an sich nicht ist, sondern nur wird.

Jener Keim des Hühnchens im Ei, sagte ich, strebt sich zu entfalten zu einem gewissen vollständigen Gebilde, gleich als hätte er ein Muster vor sich, nach welchem er sich bilden sollte. Dieses Muster aber hatte das Hühnchen in der That nicht vor sich, sondern es war die eigene innere Natur, welche diese Bewegungen und Bildungen vorschrieb; die

eigene Natur als natura naturans hier in einem einzelnen bestimmten Naturwesen, in der Gattung des Huhns. Das, was in der Idee sich wiederspiegelt, das reale Grund- und Lebensprincip, ist also jenes Reale selbst, aber noch im unentwickelten Zustande des Wesens, es ist das, was der Thätigkeit die bestimmte Richtung giebt, oder es ist vielmehr diese lebendige Richtung und Bestimmung selbst, aber nur noch implicite, unentwickelt, in der ursprünglichen Contraction des Wesens. So erkennen wir die Idee als die innere Naturbestimmung jedes Objects, welches sich lebendig entwickelt. Wüßte das Hühnchen bei seiner Entwickelung etwas von sich selbst, oder könnte der außenstehende Beschauer sich selbst in die Subjectivität, den Gesichtspunct des sich entwickelnden Objects versetzen, mit seiner bewußten Thätigkeit an die Stelle des sich bewußtlos entwickelnden Lebenskeimes treten, so würde er die Idee des sich entwickelnden Lebens, die Gestaltung, zu der es erst noch kommen soll, wie ein Vorbild, eine Idee, ein Muster vor sich haben, und danach freithätig trachten; aber er müßte doch auch zugleich wieder sich darauf besinnen, daß dieses Vorbild eigentlich und in Wahrheit nur sein eigener innerer Naturtrieb, jener Begriff nur seine eigene innere Bestimmung sei, die als Gedankending vor ihn hintritt, und daß die Verbindlichkeit, die er als ein Sollen fühlt so zu werden, eben jene sich im Gefühl als Drang ankündigende eigene lebendige Natur ist. Wie genau dies mit der oben gegebenen Theorie des Wissens zusammenhängt, und in wie fern hier mit der Kantischen Zwecktheorie Ernst gemacht, d. h. wie dieselbe zu einer objectiven Wahrheit gemacht werde, ist klar.

Es zeigt sich also hier im Einzelnen wie im Allgemeinen ein Gesetz, eine blind wirkende innere Nothwendigkeit, die aber nur darum als Nothwendigkeit erscheint, weil wir sie von außen, als objective Erscheinung, betrachten. Der Keim mußte sich auswirken zu dem, was in ihm lag, bewußtlos, blind; er konnte nicht anders. Setzen wir uns an die Stelle des Keimes, und beginnen hier dieses Wirken, als unser Wirken, ganz so wie es unserer Natur gemäß ist, und dazu mit dem Bewußtsein, daß wir selbst (keine andere Dinge auf uns) wirken — so erscheint uns dasselbe Wirken vom subjectiven Standpuncte aus in so weit als völlig frei, als wir ungehindert unsere eigene Natur entfalten können, denn dies ist unser eigenes Wollen, das Eigenste, was wir haben, oder eigentlich, was wir im Grunde unseres Wesens selbst sind. Es zeigt sich, sagte ich, ein Gesetz; allein dieses Gesetz ist kein aufgedrungenes; es ist die eigene Entfaltungslust des Keimes, es ist die Federkraft der eigenen Natur; ihr Wirken ist die successive Selbstbefreiung, Selbstbefriedigung und somit

Bethätigung der Freiheit; und so zeigt sich schon hier vorläufig, wiefern Freiheit und Nothwendigkeit an sich eines und dasselbe bedeuten können.

Doch zu den höhern Stufen des Selbstbewußtseins und der Freiheit entwickelt sich, wie wir sahen, das allgemeine Wesen, die Natur nur geschichtlich, d. i. successiv in der Zeit, von Stufe zu Stufe; und obgleich keine Zeit gedacht werden kann, wo das Absolute nur als unwirklicher Naturgund allein und ohne die wirkliche Natur, ohne alle Welt, jemals existirt hätte — einem solchen Grunde allein und für sich käme ja noch gar nicht das zu, was wir Dasein oder Existenz nennen — obgleich also die Welt und der Weltgrund oder jenes uranfängliche Absolute gleich ewig gedacht werden müssen, so wird doch hiermit nicht eine successive Perfectibilität in der Art des Existirens der Welt oder natura naturata ausgeschlossen, sondern dieselbe vielmehr aus den früher angeführten Gründen gefordert und nicht einmal, sondern zu aller Zeit ein fortgehender Proceß des Werdens angenommen.

Da der Weltgrund niemals war, ohne zu wirken, und da dieses Wirken eben die Existenz der Wesen oder die Natur selbst ist, so müssen wir bei dem Versuche einer Construction der Welt den Gedanken einer bestimmten Schöpfung in der Zeit vorerst ganz entfernen. Eben so halten wir hier, wo wir in die Naturphilosophie selbst eingehen, vor der Hand noch die Gedanken an die Gottheit ganz ab; denken wir bei dem All-Einen, dem Absoluten, womit wir es hier zu thun haben, lieber nur noch an Natur und sparen uns jenen Ausdruck des höchsten Wesens bis zu einer spätern Stelle auf. Innerhalb der Natur bricht zwar überall und nicht blos im Menschen allein, Geist und Bewußtsein mehr oder weniger hervor, allein wir finden die Bemerkung gleich im Voraus in der Ordnung, daß Bewußtsein und Denken — was wir im engeren Sinne Geist nennen — doch immer nur in und an einem reellen Dasein sich zeigen, nur verbunden mit realem Wesen, nie in abstracto allein für sich sein, gleichsam als ein reines Denken im Leeren schweben könne. Mit Beseitigung aller dieser vorgreiflichen Ideen von Gott, Schöpfer und Geist — haben wir es, wie gesagt, hier vorerst nur noch mit der Natur in ihrer unvollkommensten, ersten, so zu sagen, rohesten Gestaltung zu thun.

Wie nun in jedem einzelnen Keime, so wirkt die Natur auch im großen Ganzen. Wie dort im Keime des Eies eine blindwirkende Kraft, ein Trieb angenommen wurde, der, gleich als ob er seine Bestimmung kennete, sich zur Wirklichkeit organisirte, so ist auch hier im Ganzen eine Natur vor der Natur, d. i. Trieb vor der Gestaltung, ein Gesetz vor der Ausführung, eine Möglichkeit vor der Wirklichkeit, also eine natura

naturans vor der natura naturata oder vielmehr in ihr überall als machtvolle Substanz zu Grunde liegend.

Nun kann man aber einem solchen Grunde als bloßer reiner Potenz oder Möglichkeit, bevor er zu wirken angefangen hätte, noch gar kein Sein beimessen. Er kann wohl abstracte gedacht werden, aber er kann, getrennt von seiner Wirkung, gar nicht sein; — das bloß Mögliche ist noch nicht wirklich. Ein wirklicher Grund ist ein wirkender Grund, also nicht mehr der reine Begriff der bloßen Potenz für sich allein, sondern der Potenz in actu. Aber eben so wenig als die reine Potenz für sich allein ist, eben so wenig ist auch das Wirken für sich allein; ein Wirken ohne einen wirkenden Grund, und ein Grund ohne Wirken — beides ist nicht; es ist oder existirt bloß ein Wirken, was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat, oder: es existirt bloß ein Grund, der im Wirken begriffen ist. Das also, was wahrhaft existirt, die Existenz oder das Sein, ist ein seinen Grund in sich selbst habendes Wirken, d. i. ein absolutes Wirken. Natur in jenem ersten Sinne war also das noch nicht Existirende = reine Potenz. Natur in diesem zweiten Sinne aber bezeichnet die wirkliche sichtbarlich vor uns ausgebreitete Welt, oder das allgemeine Sein, zu dem wir selbst mit gehören, und diese wirkliche Natur ist nun nicht mehr bloß jene Urpotenz in abstracto, sondern sie ist Potenz und Wirken zusammen, unzertrennlich, sie ist die erste Identität. Diese Sätze, welche Schelling auch in seiner neuesten Darstellung nicht verläugnet, sondern nur weiter zu bestimmen bemüht ist, finden sich schon in seinen früheren Schriften ausdrücklich als Grundsätze vor.

Dieses Sein, welches wir vor der Hand noch ganz allgemein und unterschiedlos fassen, besteht also in einer unendlichen Existenz, d. h. in einem continuirlichen Ex-sistere, Auftauchen und Zumvorscheinkommen des Grundes in der Wirkung; es ist durch und durch Thätigkeit, und zwar Selbstthätigkeit, denn es hat seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich, ist Grund und Wirkung von sich selbst. So liegt also der Grund der Welt nicht außer und nicht vor ihr, sondern in ihr; wir können keinen Schöpfer annehmen, der eher gewesen wäre, als die Welt; denn zu einer solchen Annahme würde uns nur der Trugschluß verleiten, daß der Grund eher da sein müsse, als die Wirkung; ein Grund, der für sich selbst schon ist, ehe er wirkt, heißt eine Ursache; ist aber die Frage nach dem Grunde der Welt, d. h. des Seins überhaupt, so kann nicht ein anderes schon Seiendes der Grund davon sein, sondern jedenfalls ein Nichtseiendes, das ist jene Urpotenz, die aber für sich und qua Potenz noch gar nicht war, ehe sie wirkte, die also selbst erst mit ihrem Wirken in die

Existenz eintrat, und von dieser ihrer wirksamen Existenz nicht verschieden, nicht für sich festzuhalten ist. Daraus folgt, daß die Welt und ihr Grund beide gleich ewig sind, denn in so fern sie sind, sind sie dasselbe.

Das Sein also ist das Absolute, Uranfängliche und in sich selbst unendliches Wirken = Natur. In so fern nun die Potenz in der Natur zur Wirklichkeit gekommen ist, heißt sie die Subjectivität, und in so fern das Sein oder die Existenz als das Bewirkte von jener gedacht wird, heißt es die Objectivität; das Sein, in so fern es Grund von sich selbst ist, ist Subjectivität; das Sein, in so fern es von diesem inneren Grunde gleichsam getragen oder bewirkt wird, heißt Objectivität; beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander real verschieden, sondern dasselbe: das Sein ist und bleibt die Identität von Subjectivität und Objectivität: a = b.

Nun aber denke man sich dieses bisher als unendlich und unterschiedslos aufgefaßte Sein in sich gegliedert und bestimmt zur größtmöglichen Mannigfaltigkeit. So jeder Theil für sich betrachtet und mit andern einzelnen Theilen verglichen, wird einer mehr als der andere entweder vorzugsweise der subjectiven oder der objectiven Seite des unendlichen Wesens anzugehören scheinen. Es wird zwar in keinem Theile des Universums weder absolute reine Subjectivität, noch absolute reine Objectivität anzutreffen sein — denn reine, absolute Subjectivität wäre = der bloßen Urpotenz (die als solche nicht ist), und reine, absolute Objectivität wäre = einem Sein ohne alle Potenz in sich, also einem unmöglichen Sein. Was ist, ist auch beides zusammen, aber es kann das Eine oder das Andere überwiegend sein, nämlich im Vergleich mit andern Theilen, also nur im Einzelnen und Endlichen, wo Vergleichung stattfindet; nicht im Allgemeinen und Ganzen, wo ein absolutes Gleichgewicht — absolute Identität herrscht.

Auf jenes „überwiegend" muß als auf einen quantitativen Unterschied aufmerksam gemacht werden, um die Methode zu bezeichnen, vermöge welcher das Potenziren begreiflich werden soll, wodurch das Niedere zu Höherem, und überhaupt das Einfache zu der Mannigfaltigkeit sich gliedern könne, als welche die zahllos verschiedenen Dinge der Welt sich darstellen. Aller Unterschied im Sein kann nur auf einem relativen Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität beruhen. Denke man sich nun das Sein überhaupt unter dem Schema einer Linie:

a C b,

so wird die Seite a—c die überwiegende Subjectivität, die Seite c—b die überwiegende Objectivität der gesammten Identität darstellen, welche die ganze Linie C ist, so daß durch diesen Buchstaben auch zugleich der

Indifferenzpunct oder das Aequilibrium beider Seiten bezeichnet wird. Nun ist aber das ganze Sein weder an dem Puncte a reine Subjectivität, noch an dem Puncte b reine Objectivität, weil diesen beiden Begriffen, wie wir sahen, gar kein Sein zukommt, sondern überall ist Subjectivität und Objectivität verbreitet. Nun läßt sich die Linie $a\overset{c}{—}b$ in unendlich viele Theile getheilt denken; in allen Theilen, welche zwischen a — c liegen, würde relativ mehr Subjectivität herrschen, als in denen zwischen c — b; aber in jedem einzelnen Bruchstücke der Linie würde sich sogleich wieder ein Pol mit relativer Subjectivität a und ein entgegengesetzter mit relativer Objectivität b, und eben so auch zwischen beiden ein besonderer Indifferenzpunct c ergeben, welcher zugleich der Ausdruck für eine Ganzheit — dort absolut, hier im Einzelnen für eine relative — ist. Somit ist also die Möglichkeit, d. i. Denkbarkeit einer Verendlichung des Unendlichen dargestellt, welche Verendlichung jedoch nur in einem Sich-selbst-von-sich-selbst-unterscheiden besteht, also in einer Thätigkeit des unendlichen Seins in sich selbst, wobei es immer ein und dasselbe Wesen in und für sich bleibt.

Sein also ist Selbstthätigkeit; nun haben wir Menschen kein anderes unmittelbares Wissen von Selbstthätigkeit, als die Selbstthätigkeit unseres Denkens. Wollen wir also die Selbstthätigkeit des absoluten Subject-Objects, der Natur, begreifen, so denken wir uns diese Selbstthätigkeit als ein Denken, Vorstellen des absoluten Subjects; wie versetzen uns somit in den inneren Mittelpunct des Alls, und so wie unsere Gedankenbilder bloße nichtige Objecte sind, so sind die Gedankenbilder oder Producte des allgemeinen Naturgeistes Gestalten, die ebenfalls als solche freilich keine Wesenheit in sich haben; allein da sie in Wahrheit nur der gestaltete Geist selbst sind, der Geist, der in sie eingegangen, und in ihnen seiend sich darstellt — so sind sie doch auch wirklich und wahrhaft, — gleich wie unsere menschlichen Gedankenbilder auch etwas sind, nämlich der so gestaltete Geist, der sich innerlich in uns, indem wir sie denken, in diese Gestalten gießt. Demnach kommt dem bloßen menschlichen Gedanken eben so gut ein Sein zu, wie den realen Dingen außer uns; für uns, die Denkenden, freilich scheint unser eigener Gedanke keine Realität zu haben, weil wir es sind, die ihn denken, und es wissen, daß er außer und abgetrennt von unserem Denken keine Selbstständigkeit haben würde; kurz — weil wir die Subjectivität unserer Gedankenobjecte durchschauen. So durchschaut das unendliche Wesen die Subjectivität aller seiner Creaturen, d. h. die Identität derselben mit ihm selber, und weiß (wenn es

überhaupt Bewußtsein hat), daß diese Gestalten, die wir Naturdinge nennen und außer uns erblicken, nur seine eigenen von ihm nicht getrennten Gedanken sind.

Alles Reale also ist subjective oder objective Thätigkeit, je nachdem es sich selbst erblickt oder nicht; eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, d. h. sich ihrer bewußt ist, ist sich subjectiv, d. h. ist das, was sie überhaupt ist, auch für sich selbst; eine Thätigkeit dagegen, die sich nicht selbst erblickt, ist nur an sich; sie ist das, was sie ist, nicht für sich selbst, ist noch nicht zu sich selbst gekommen, sie kann sich weder als subjective noch als objective Thätigkeit selbst sehen. An sich ist sie aber dieselbe Thätigkeit, die sie ist, auch wenn sie sich erblickt. Eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, erscheint sich als Selbstthätigkeit; eine Thätigkeit aber, die nur von andern Augen erblickt wird, erscheint als objective Bewegung. Nun ist zwar in allen Dingen — in der ganzen Natur — wie wir sahen — Subjectivität; denn die Natur ist in sich absolute Selbstbewegung, aber nicht jeder einzelne Theil oder jedes Organ dieser Natur kann, als Einzelheit, sich in dieser Selbstbewegung gewahr werden; es giebt Einzelwesen, in denen jene Selbstbewegung noch nicht bis zur Selbstanschauung gediehen ist, die also mit überwiegender Objectivität gesetzt sind im Vergleich mit anderen, welche das, was sie sind, auch für sich selbst sind, d. h. in welchen die Selbstthätigkeit der Natur sich selbst erblickt.

Die Natur, ehe sie zum Selbstbewußtsein kommt, ist aber doch schon Selbstthätigkeit; die Form oder Bewegungsweise dieser Thätigkeit ist, wie wir gesehen haben, ein continuirliches Objectiviren dessen, was implicite in ihrer Subjectivität liegt, dieses Objectiviren geschieht wirklich, ist ein reales Sich-selbst-objectiviren, aber kein freies geistiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann sich auch wohl dabei selbst zum Objecte werden, d. i. sich innerlich auf gewisse Weise anschauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtsein kommen, weil sie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität gesetzt, d. i. noch nicht völlig selbstständig und frei ist, wie im menschlichen Geiste; denn nur die wirkliche actuelle Freiheit oder Geistigkeit ist es, wie wir früher sahen, welche den Grund des Selbstbewußtseins ausmacht. Etwas, was mehr bewirkt wird, als selber wirkt, kann das, was es ist, nicht für sich selbst sein.

Es findet also im Reiche der Objectivität dasselbe statt, was im Reiche der Subjectivität, aber bewußtlos; die Thätigkeiten der Natur gehen parallel und sind dieselben, welche die des Geistes oder Denkens sind, ohne daß sie jedoch qua Wissen oder Denken vorgehen. Die Theorie

des Bewußtseins belehrte uns, daß die geistige Thätigkeit zuerst in einem Anschauen bestehe, und daß dieses Anschauen ein Werden des Subjects zum Object sei; in der Anschauung ergießt sich der Geist ganz in eine bestimmte Form, und erst wenn er sich selbst in diesem seinen Ergießen oder Thun gewahr wird, wenn er sein Anschauen wieder anschaut, sich selbst zum Object macht, schaut er sich selber an und wird sich seiner bewußt, bekommt er den Begriff von dem, was er ist. Dasselbe Verhältniß, welches hier ideell und subjectiv, findet sich auch in der Natur, aber real und objectiv.

Das ursprüngliche Sein, welches, subjectiv betrachtet, schöpferische Selbstthätigkeit ist, kann objectiv nur betrachtet werden als Bewegung, und zwar als eine Duplicität von einander entgegengesetzten Bewegungen. Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erste Anschauen bewirkt wird, entspricht auf der objectiven die expansive Bewegung; der begreifenden Thätigeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entspricht hier die contrahirende Bewegung; Expansion und Contraction sind die beiden Factoren des materiellen Seins, oder der Materie. Die Materie ist das Sein in seiner ersten Gestalt, das primum existens, die Wurzel aller Dinge; aber so sehr es auch scheinen mag, als sei sie ein Starres und Todtes, so ist sie doch durch und durch nur zu denken als die Einheit oder die polare Spannung jener nach entgegengesetzten Richtungen thätigen Kräfte oder Factoren. Daß diese in der materiellen Welt als Expansion und Contraction thätigen Kräfte an sich dasselbe sind, was auf der ideellen Stufe Anschauen und Begreifen, ergiebt sich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erste positive Factor, denn sie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr sie ist selbst ein Sich-ausdehnen gleich dem Anschauen. Dieses Anschauen würde, real und objectiv betrachtet, in's Unendliche sich verlieren, denn die Richtung dieser Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben so würde der ausschauende geistige Blick, das Sehen oder Schauen selbst, in's Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Bestimmung und Gestaltung käme; ein solches unbegrenztes geistiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterschiedslose, Leere, den Raum. Raum ist weiter nichts als die bloße Thätigkeit des Schauens objectiv gesetzt, das Ausdehnen gesetzt als Ausdehnung. Dieser positiven Thätigkeit nun steht entgegen die negative, das Beschränken, Begrenzen, Hemmen und eben dadurch Bestimmen und Bilden. Dieser Thätigkeit entspricht die Zeit. Zeit ist die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der

Bewegung, die Succession in der Thätigkeit, sie giebt Maß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anschauens in sich selbst zurück und bildet es zu bestimmten Umrissen und Begriffen; eben so setzt sie in der materiellen Welt den reellen Begriff; d. h. so wie jene positive, raumerzeugende Thätigkeit auf's unendlich Große gerichtet ist, ist die negative auf's unendlich Kleine gerichtet; wie jene objectivirend, ist diese subjectivirend, zurück auf die Subjectivität gerichtet; wenn jene das Expliciren des verborgenen Grundes ist, ist diese das In-sich-begreifen und zum bestimmten Inbegriff Einigende sowohl in der Sphäre des Ideellen als des Reellen.

Diese negative Thätigkeit ist — kann man auch sagen — das allgemeine Binden oder das allgemeine Band (copula), welches sich durch das Universum zieht; durch sie bestehen alle Umrisse, Gestalten und Grenzen in der Natur, so wie im Denken alle Umrisse der Vorstellungen und Begriffe; sie ist das In-sich-begreifen, Fassen und Einigen im großen Ganzen wie im Einzelnen. Durch sie erhält das All Einheit, das Einzelne Abgrenzung, das All Ewigkeit, das Einzelne relative Dauer; aber waltete diese negative Kraft allein, so würde aller Raum verschwinden, Alles zum Punct in sich und die vielen Puncte zu einem mathematischen Punct einschrumpfen; und waltete jene positive Kraft allein, so würde es in unendliche Leere zerfließen; in beiden Fällen würde nichts sein. Keine von diesen Thätigkeiten existirt also jemals oder irgendwo rein für sich allein, sondern jede nur in und mit der andern, nur relativ überwiegend.

Als relativ überwiegende Kraft in der objectiven Natur heißt sie Schwere und erscheint als Materie. Bezeichnen wir den positiven Factor mit a, den negativen mit b, so kann die Schwere oder die Materie

+

bezeichnet werden mit a=b. Dieses vorwaltende negative Princip ist also die Mutter (materies) aller Gestaltung im Einzelnen, aller Verendlichung des positiven unterschiedslosen Seins, sie ist, als das Bindende, auch das Schaffende und mithin eigentlich das allein Reale oder Realisirende; denn das Reale ist nicht das Gebundene (der Inhalt), sondern das Bindende; die bindende Thätigkeit — der reale Begriff — ist die wahrhaft und allein schöpferische Kraft, in welcher alle Dinge bestehen. Ob es demnach gleich widersprechend klingen mag, wenn das Negative hier als das Reale bezeichnet wird, so verschwindet doch dieser Widerspruch, wenn man sich erinnert, daß das Negative hier die auf's Bestimmen und Gestalten gehende wirkliche Thätigkeit bezeichnet. Mit

dieser vereinigt, von ihr beherrscht, aber in innerlichem Gegensatz zu ihr steht der positive Factor a, nun als der ideelle. Diese Thätigkeit, obschon an sich auf das Unendliche gerichtet, kann doch hier, wo sie mit in das Reich der Endlichkeit (der Schwere) eingegangen, sich auch nur partiell hervorthun, in so weit sie sich überhaupt hervorthut, d. i. mit den Producten der Schwere in Opposition tritt. Sie verhält sich als die subjective und ideale Thätigkeit — als Anschauen — gegen jene objectiv-reale und heißt in der Natur das Licht. Das Licht ist das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-selbst-anschauen derselben; für uns Menschen, die wir auf einer höheren Stufe stehen, erscheint das Licht noch als eine Bewegung, die wir objectiv vorgehen sehen; diese Bewegung aber ist für die Natur, also in der Objectivität überhaupt, dasjenige, was für uns das Denken, das uns selbst Betrachten ist. Das Licht ist die Seele, die geistige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, das noch einen Raum erfüllt, aber ein räumliches Sich-selbst-anschauen ist. So wie nämlich in der ideellen Sphäre oder im Bewußtsein die sinnliche Vorstellung schon ein gemeinschaftliches Product des positiven Hinschauens und des negativ begrenzenden Verstandes war, das eigentliche Bewußtwerden aber dadurch zu Stande kam, daß wir dieses unser Anschauen wieder anschauten, daß die Thätigkeit des Anschauens sich für sich selbst wieder zum Objecte machte, und so sich über sich selbst erhob — so ist es auch hier in der materiellen Sphäre. Die positive Thätigkeit ging, vereinigt mit der negativen, mit ein in das Product und war, in demselben gleichsam absorbirt (die Materie), sich in diesem Zustande noch nicht selbst Object; allein sie erhebt sich über sich selbst und macht sich in diesem ihren Zustande zum Objecte für sich selbst, schaut sich selbst an — das Licht ist das sich und auch Anderes Erleuchtende und Offenbarende.

Unter Licht muß man hier freilich nicht allein die Erscheinung verstehen, die sich als Feuer oder Sonnenstrahl uns zeigt, es ist vielmehr auch der Klang (das innerliche Erzittern der Materie), die Wärme und als eigentliches Licht nur am vollkommensten; überhaupt aber zeigt sich diese Thätigkeit in der Natur, wo ein Sich-trennen und Befreien des positiven Factors von dem negativen vorkommt, z. B. beim Verbrennen, in chemischen Wirkungen u. s. w. Es tritt überall jenes positiv wirksame Wesen auf, welches die Alten Aether genannt und als das allgemein verbreitete, positive Urelement betrachtet haben. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen,

was wir so nennen*)." In der Natur also verhält sich das Licht als Subject; die Materie, das in sich selbst befangene finstere Wesen, als das Object für das Licht, oder richtiger: die Natur selbst, das allgemeine Wesen, verhält sich hier als Licht und Schwere, und als Licht ist sie das Anschauen ihrer selbst. Das Licht entfaltet erst das Band der Schwere, setzt die Ruhe in Bewegung, und ist in der Natur das innere Leben — mit Plato zu reden: die königliche Seele des Ganzen, die allgemeine Weltseele. Aus dem gegenseitigen Kampfe des Lichtes und der Schwere ist die ganze Gestaltung der gegenwärtigen Natur hervorgegangen. Deßwegen hat die Natur eine wahre Geschichte, (wird hier gesagt) und diese Naturgeschichte ist der Anfang der Weltgeschichte, weil in ihr ein ewiger Fortschritt stattfindet; ein ewiger Fortschritt aber setzt voraus, daß früher ein unvollkommnerer Zustand wirklich einmal gewesen ist, als der jetzige; ohne Fortschritt ist kein vernünftiges Leben, kein Leben ohne Kampf.

Der Proceß, in welchen Licht und Materie zunächst einzugehen hatten, um sich zur Welt zu gestalten und die Materie in ihre verschiedenen Formen zu setzen, ist der magnetisch-elektrisch-chemische. Der chemische Proceß ist der nur noch auf halbem Wege angehaltene organische Proceß und somit schon die Vorstufe der dritten und höchsten Potenz, welche die materielle Natur erreichen kann, der Potenz des organisch-selbstständigen Lebens.

Auf der Stufe der Materialität, bis zu welcher wir die Entwickelung des Naturwesens verfolgt haben, oder auf der Stufe der Endlichkeit trat das Licht als Subjectivität zweiter Potenz, als ein inneres, aber noch blindes und uneigentlich sogenanntes Anschauen hervor. Die Natur auf dieser Stufe ist zu betrachten als ein Wesen, dessen Seele oder bewegendes Princip das Licht ist; dieses unterwirft und beherrscht die Materie, in soweit die Schwere dies gestattet; in diesem Kampfe entfaltet es die Materie und sich in derselben zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Unterschiede, die, im Einzelnen betrachtet, endliche, unorganische Stücke oder unbelebte Dinge, im Ganzen aber als die belebten Glieder des unendlichen Naturleibes oder der ganzen materiellen Welt sind.

In so fern nun die Schwere als einigendes Princip in diesen endlichen Dingen waltet und als allverknüpfendes Band sich um und durch

*) Schelling's Abhandl. über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, S. XXXVI. (Vorgedruckt der Schrift von der Weltseele 2c. 3. Aufl. Hamburg, 1809.) Sämmtl. Werke, Abth. I. Bd. II. S. 357 fgg.

alle Wesen (als Band um das Verbundene) zieht, äußern die einzelnen Theile das Bestreben, sich gegenseitig zu fassen und an einander zu hängen; die Schwere erscheint also zwischen einzelnen Körpern als Cohäsionskraft, oder, was eben so viel ist, als Magnetismus, d. h. als der Ausdruck ursprünglicher Ganzheit und Einheit des Wesens in jedem Puncte seines Daseins. Das allgemeine Band sucht alles Einzelne zusammenzufassen und so die Materie überhaupt als eine Continuität, als Ganzes darzustellen. Die Ganzheit des materiellen Seins also könnte man sich vorstellen unter dem Schema eines unendlichen Magnets, d. i. einer Linie, deren Pole die Existenz, d. h. das Hervortreten der expansiven und contractiven Kraft in ihrer Wirksamkeit darstellen.

In wirklicher raumerfüllender Existenz aber ist die Materie nur darum, weil sie mit dem negativen Factor zugleich auch den positiven, raumgebenden, in sich hat, und weil sie in jedem Puncte des allgemeinen Magnets, den sie darstellt, wiederum Materie, d. h. Magnet ist, oder weil jeder einzelne Theil der Materie potentiell, möglicher Weise, wo es nur ist, zum wirklichen positiven und negativen Pol mit einem Indifferenzpuncte sich constituiren kann, und mithin jeder Theil, weil selbst Materie, auch so gut wie die Materie im Ganzen, das Bestreben haben wird, sich einzeln für sich zum Magnete zu machen, wie sich dies besonders deutlich in dem Bestreben der Masse zum Krystallisiren zeigt. Alle besondere Materien oder Körper der Welt also werden das Bestreben zeigen, sich für sich zu vollkommenen Magneten zu gestalten, d. h. als Materien selbstständig zu sein. In so fern ist der Magnetismus das Princip, welches die Materie überhaupt als ein Ganzes, in diesem Ganzen aber wieder Theilganze setzt, also das Princip der Gestaltung, der Vereinigung in sich, im Ganzen wie im Einzelnen.

Nun aber bestehen, wie wir uns erinnern, alle einzelnen Materien, oder was uns so erscheint, nur in dem relativen Plus oder Minus von Positivität und Negativität, wodurch sie sich als Einzelnes von andern Einzelnen unterscheiden und im Gegensatze erhalten; will nun jedes sich zum Magnet, d. h. zur Ganzheit constituiren, so wird ein relativ Positiveres einem relativ Negativeren so viel Negativität entreißen — und umgekehrt — bis es sich in sich gleichsam in's Gleichgewicht und als Ganzes gesetzt hat. Differente Körper werden also sich zu vereinigen streben, sich attrahiren; indifferente dagegen, d. h. solche, die beide entweder vorwaltend negativ oder positiv sind, werden einander abstoßen, und so erscheint dasselbe Gesetz, welches dort als Magnetismus sich aussprach, hier im Conflict des Einzelnen mit Einzelnem als Elektricität.

Die Elektricität ist das ewige allgemeine Band, welches in den Einzelnen die Unvollständigkeit jedes Einzelnen als solches, und mithin nur die Ganzheit von zweien Entgegengesetzten manifestirt, während der Magnetismus als das zeitliche Band in den Einzelheiten Ganzheit zu erfassen sucht. Bei elektrischen Erscheinungen ist der zu vereinigende Gegensatz des Positiven und Negativen an zwei verschiedene Individuen vertheilt, und bei der Berührung verliert einer an den andern dasjenige, was er für sich Besonderes hat, und wodurch er ein Besonderes, Unterschiedenes für sich war. Zwei verschiedene Körper, von denen einer positiv, der andere negativ ist, verhalten sich gegenseitig wie die beiden Pole eines Magnets, aber sie verhalten sich in der Trennung von einander elektrisch, so wie sie sich in der Vereinigung magnetisch verhalten würden. Vereinigt man sie, so entsteht in der Berührung ein gemeinschaftlicher Indifferenzpunct, und sie stellen wieder einen Magnet — eine Ganzheit dar. In der ganzen Linie, welche vorhin als das Schema der Materie, also des allgemeinen Magnets, aufgestellt wurde, nimmt jeder einzelne Theil derselben seine Stelle entweder näher dem positiven oder näher dem negativen Pole ein: jeder Theil ist in sich wieder ein kleiner Magnet, aber jeder solche partielle Magnet, als ein Ganzes für sich betrachtet, verhält sich wieder zu andern solchen als relative Positivität oder Negativität, je nachdem er seine Stelle im ganzen Magnete näher diesem oder jenem Pole hat. Es giebt, so zu sagen, relativ positivere und negativere Magnete, die, wenn sie sich berührten, zusammen nur wieder die beiden Pole eines Magnets ausmachen würden, und diese Erscheinung ist die Elektricität. Elektricität also ist der Ausdruck oder die Darstellung der Duplicität von dem an sich Einen; Magnetismus ist der Ausdruck der Einheit von zwei Entgegengesetzten, er ist das in einem, was Elektricität in zwei Körpern ist.

Die Cohäsionserhöhung der Theile eines Körpers ist zugleich ein vollkommneres Magnetischwerden desselben; die Körper werden vollkommenere Magnete in sich, je fester sie zu einem Ganzen (d. i. eben zum Magnete) gebunden werden; dieses Binden ist die Wirkung der Schwerkraft in der Materie. Die Cohäsionsverminderung dagegen oder die Lösung der Gebundenheit wird die Wirkung des positiven Princips sein, des Lichtwesens. Das Lichtwesen, als das lösend-expandirende Princip, ist dem bindenden Magnetismus feindlich; es löset dessen Bande, wo es kann; wo dagegen die Cohäsionskraft mächtig wird, wird das Lichtwesen vertrieben, und zeigt sich freigeworden als Wärme; daher Wärme oder sogar Lichtentwickelung bei jedem elektrischen Processe.

Da der Magnetismus im Ganzen und Einzelnen nur unter der Form der Identität, die Elektricität aber nur unter der Form der Duplicität existirt, so tritt das reelle Gesetz der Natur, Einheit im Gegensatz und Gegensätze in der Einheit zu sein, weder im Magnetismus allein, noch in der Elektricität allein vollständig hervor, sondern die Ganzheit des dynamischen Processes (die Identität der Indifferenz und Differenz) zeigt sich erst in demjenigen Vorgange, welcher beide Erscheinungen verbindet, im Galvanismus oder in dem auf ihm beruhenden Chemismus.

Im chemischen Processe also entsteht ein Drittes, nämlich ein höheres Band zwischen jenen beiden Wirksamkeiten, und in diesem Dritten vereinigen oder gleichen sich beide aus, indem sie beide von ihm beherrscht werden; sie verhalten sich zu diesem Höheren wie die Theile zur Ganzheit, oder wie Accidenzen zu Substanz (Substanz ist nicht von den Accidenzen verschieden, existirt nicht außer denselben, sondern ist nur der reale Inbegriff, das Band derselben). Magnetismus und Elektricität also constituiren den chemischen Proceß, in welchem jedoch kein absolutes Schaffen, sondern nur Verwandeln stattfindet; jeder Theil der Materie verliert dabei als solcher seine Selbstständigkeit und wird zum Object, gleichsam zum Spiel einer freier gewordenen höheren Thätigkeit oder erhöhten Selbstbeweglichkeit der Natur. Alles chemische Trennen in eine auseinander gehaltene Duplicität besteht zufolge der damaligen Naturphilosophie in einem Potenziren der Materie zu Sauerstoff und Wasserstoff: alle chemische Zusammensetzung ist dagegen ein Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers. „Im Reiche der Schwere ist als Ausdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht und in das sie zurückläuft. Von der Schwere, als dem Princip der Verendlichung, kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist*).

Im Reiche der Schwere überhaupt nämlich ist der Abdruck der Schwere als solcher, d. h. als überhaupt vor dem Lichte vorherrschender Potenz, die eigentlich sogenannte Materie, d. i. das Starre; der Abdruck des Lichtwesens als solches, d. h. überall, wo es relativ im Reiche der Materialität vorwaltet: die Luft; hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen, S. 42. (Sämmtl. Werke, Abthl. 1. Bd. II. S. 372.)

ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ von einander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seien." Die Indifferenz von beiden also, das wahre Medium der materiellen Natur, ist das Wasser.

In so weit hatten wir es mit dem Sein der Natur als elementarischem, d. h. unorganischem, zu thun; ist dieses auch kein Chaos, so fehlt doch noch die Individuation der einzelnen Theile, d. h. die organische Ausbildung derselben; auf Individuation aber geht die Natur durchgängig aus. Ihr Fortschreiten im Großen und Ganzen war ein Unterscheiden des uranfänglich Ununterschiedenen, ein Entfalten des Unentwickelten und in der Subjectivität Zusammengenommenen, mithin ein Individualisiren zu unterschiedenen Theilen, und dieser Theile wieder in sich selbst, so jedoch, daß das positive Wesen in allen und jeden ewig das einige bleibt, so wie die Natur selbst als unsichtbares ewiges Band alles und jedes umschlingt und zum Ganzen vereinigt. So gliedert die Natur in ihrer Existenz sich überhaupt zur Welt, d. h. zur Totalität (der Theile) in der Einheit (des großen Ganzen): ihre Existenz ist als dieses lebendige Sich-gliedern ihr allgemeiner Selbstzweck. Betrachtet man so die Natur im Allgemeinen als einen unendlichen Organismus, so ist jeder Theil in ihr nur dem Ganzen dienstbar, hat kein Dasein und keinen Zweck für sich, sondern der Zweck seines Daseins ist nur, eine bestimmte Function für das Ganze zu erfüllen; jeder hat seinen Zweck außer sich, ist nicht Selbstzweck, nicht Organismus für sich. Da nun aber die Natur, vermöge ihres Endzweckes, ihr eigenes Wesen selbst immer vollständiger zu entfalten und in dieser Entfaltung für sich selbst zum Objecte zu machen, auf immer größere Individuation der Objecte auch im Einzelnen ausgeht, so strebt sie eben so sehr, auch in dem Einzelnen relative Ganzheiten darzustellen, wie sie anderseits alle diese Ganzheiten wieder als Theilganze in den einen großen Organismus verschlingt. Das allgemeine Band also erweiset oder bejaht sich selbst auch verhältnißmäßig wieder im Einzelnen und stellt in diesem die Form der Ganzheit dar. „Wo aber dieselbe höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben. Dieselbe, Alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen, wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt und Alles stets in den ewigen Kreis zurückführt, dieselbe göttliche Einheit ist es, welche unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist

der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres Allebens, zu verwandeln sucht*)."

So bleibt die Natur oder das allgemeine Wesen dabei nicht stehen, sich bis zum Lichtwesen potenzirt zu haben, sondern es will sich nun auch in dieser seiner neuen Duplicität und Wirksamkeit selbst wieder Object werden; es will Licht und Materie, wie sie mit einander im Kampfe liegen, und diesen Kampf selbst wieder vor sich haben, zum Objecte herabsetzen, und sich als neues Subject über diesen Kampf erheben und denselben beherrschen. Dies aber geschieht, wenn die Natur sich zum Leben potenzirt. Als Lebensprincip, Lebens- oder Bildungstrieb (wie man es zunächst nennen mag) spielt sie schon freier mit Licht und Materie, als sie früher, da sie noch Licht war, mit der Materie waltete. Sie wird also jetzt = A der dritten Potenz.

Es ist zu zeigen, wie die Entwickelung der Natur bis zu dieser dritten Stufe gelange. Wir verließen sie oben in ihrer Activität als chemischen Proceß. Dieser konnte selbst schon angesehen werden als ein Organisiren, aber noch gleichsam continuirlich mißlingend, deßhalb, weil die Natur hier im continuirlichen Bewegen und Metamorphosiren ihrer selbst noch völlig in diesem Schwanken, wie das Meer im allgemeinen Ebben und Fluthen begriffen und befangen ist, an keinem Puncte sich gleichsam selbst erfassen und halten kann, weil das Schwanken jedes einzelnen Theiles einem Gesetze gehorcht, das für jeden außer ihm liegt. Die Natur also kommt hier in keinem ihrer Producte zu dem, was sie eigentlich ist, und als was sie sich darstellen will, sie erscheint nirgend als selbstständiges Leben in sich selbst. Dieses gelingt ihr erst, wo sie sich im Einzelnen als Selbstständigkeit, d. i. Organismus, offenbart.

Es ist also die Frage: wie wird der chemische Proceß zum organischen? Es ist im voraus klar, daß in den chemischen Proceß noch etwas eintreten müsse, was in ihm bisher nicht lag; eben so klar ist es, daß dieses Etwas nirgend anderswoher kommen kann, als aus der Tiefe der unendlichen Natur selbst, d. h. potentiell schon vorhanden sein muß. Hinzutreten muß erstlich etwas zu dem chemischen Processe, weil dieser, sich selbst überlassen, sich alsbald zur Ruhe verfügen würde, indem die beiden, nach Gleichgewicht strebenden Principien, in deren Action er besteht, alsbald ihr Gleichgewicht finden und zu einem gemeinschaftlichen Producte sich neutralisiren würden. Jenes Etwas muß demnach als ein continuirlich äußerer Einfluß sich geltend machen, um den chemischen Proceß

*) Verhältniß des Realen und Idealen. S. 45. (l. c. S. 374.)

in den Organismen (Pflanzen und Thieren) durch stets erneute Störung des Gleichgewichts aufzuhalten und so dem Proceß selbst Dauer zu verleihen. Es gehören also zum organischen Leben wiederum zwei Factoren; der eine (an sich selbst schon eine Duplicität von Factoren oder Kräften) in der individuell bestimmten Materie, der andere außerhalb derselben im Allgemeinen, in dem Alles umfließenden Aether — oder er gehört dem allgemeinen positiven Wesen der Natur überhaupt an. Die Dinge verhalten sich zu diesem positiven Factor als das Negative; in ihnen waltet das von der Schwere herkommende, gestaltende, das ursprüngliche Mischungsverhältniß bestimmende Princip (der materielle Begriff des Dinges) als lebendige Bildungsnorm oder als mütterliches Princip. Das andere Princip aber liegt außer den einzelnen Dingen; es ist das continuirlich anregende, den Proceß unterhaltende, zum räumlich wirklichen Dasein entwickelnde Princip, also das väterlich zeugende, und entspricht dem Aether oder Lichtwesen. Das Licht also ist als positiver Factor der Vater, die Schwere, als negativ, die Mutter aller Dinge. Diese liegt als Grund und gestaltender Begriff in dem Wesen der einzelnen Dinge beschlossen und macht das individuelle Wesen selbst aus; es ist ein Theil jener unendlicheu Potenz, die sich im Endlichen selbst bejaht.

Nun aber sind gar nicht die fertigen todten Producte, die Dinge als formirte Materie (als das Gebundene) die Hauptsache, sondern das Bewegen und Bilden selbst; nicht das Product, sondern das Produciren ist das Leben der Natur, d. h. ist die wahre Natur selbst; sobald es zum fertigen (neutralisirten) Product gekommen, ist auch das Caput mortuum fertig, und das Leben hat ein Ende. Die ganze materielle Natur, so weit sie in bewegungslosen Producten besteht, ist nur der in seinen Producten bereits erstorbene Geist, geformter Stoff in seiner Starrheit überall nur ein Monumentum der Vergangenheit. Der Proceß selbst ist die Hauptsache, denn er ist das Leben, und das Leben ist die continuirliche Existenz; weiter giebt es kein Dasein für das Einzelne als dieses Werden in der Zeit; die Form dieses Werdens oder das Gesetz dieser Bewegung ist das lebendige Sich-selbst-darstellen und Begreifen der Natur.

Das Leben und Dasein der organischen Wesen hängt also davon ab, daß der in ihnen ablaufende chemische Proceß immer wieder erneut, daß in ihnen ein antagonistischer Proceß continuirlich dem ersteren Processe entgegengesetzt werde, und so ist das organische Leben ein Proceß von Processen, die sich in ihrer Aufeinanderfolge wechselseitig immer wieder von Neuem hervorrufen. Die uns bekannten Organisationen zerfallen in Thiere und Pflanzen. Die Pflanze stellt den organischen Proceß noch

auf einer niederern Stufe dar, als jenes. Der chemische Proceß, worin das sogenannte Pflanzenleben (die Vegetation) besteht, ist eine continuirliche Zerlegung in Wasserstoff und Sauerstoff; ersterer, als das Brennbare, bleibt in der Pflanze (als Kohlenstoff) zurück, das Oxygen wird ausgeathmet, und die Organe der Pflanze, ihre Blätter, sind weiter nichts, als das in dieser Function des Ausathmens gleichsam verhärtete Werk. (So wie man etwa sagen könnte, ein Krystall ist nichts als die gleichsam geronnene Bewegung des Krystallisirens.) So schreitet die Pflanze immer fort zu einem Zustande größerer Desoxydation, und das Product ist endlich dasjenige, was den Körper der Pflanze als völlig desoxydirtes Combustibile zurückläßt. Das Leben der Pflanze also kann nur dadurch eine Zeit lang unterhalten werden, daß ihr immer neues Oxygen zugeführt wird, welches sie ihrer Natur nach ausscheiden muß, und dies geschieht durch das Licht; das Licht entwickelt in derselben immer neues Oxygen und ruft dadurch u. a. auch die bekannte Erscheinung der Färbung hervor, welche verschwindet, sobald die Pflanze dem Lichte entzogen wird.

Im animalischen Processe dagegen findet gerade das Umgekehrte statt. Die thierische Nutrition besteht in einem continuirlichen Aufnehmen und in sich Zurückhalten von Sauerstoff. Die Lebensluft (Sauerstoffgas), welche die Pflanze aushaucht, wird in der thierischen Lunge zersetzt, d. i. in das Blut aufgenommen, mit dem Blute durch die Arterien in die verschiedenen Organe des Körpers vertheilt, hier wieder von Neuem absorbirt, so daß das Blut desoxydirt durch die Venen wieder zurückströmt, um hier von Neuem Oxygen aus der Luft aufzunehmen und den Kreislauf zu beginnen. In den Organen also muß eine gewisse Anziehungskraft und Capacität für das aus dem Blute zu absorbirende Oxygen unterhalten werden, damit der Proceß nicht still stehe. Dieses continuirliche Herstellen der Capacität in den Organen besteht in der ihnen verliehenen Irritabilität, welche sich als Beweglichkeit kundgiebt.

So hat also die organisirende Natur dem animalischen Processe im Thiere selbst die Irritabilität entgegengesetzt und dadurch verhindert, daß der erstere still stehe oder sich mit wenigen Athemzügen erschöpfe. Sie hat demnach in dem Thiere vereinigt, was in andern Producten nur gesondert erscheint, sie hat dem chemischen Processe einen Gegensatz in sich selbst verliehen, der in einem und demselben Subjecte sein Stillstehen selbst verhindert. Dadurch wird vorerst schon die Selbstbeweglichkeit begreiflich, durch welche sich das Thier vor der Pflanze auszeichnet. Das System seiner Bewegungen ist ein in sich selbst abgeschlossener Mecha-

nismus, und eben deßhalb, weil er in einem Individuum abgeschlossen ist, konnte er zur freien, d. h. zur Selbstbewegung kommen. Es konnte dazu kommen, allein daß es wirklich dazu kommt, hängt noch von einem dritten Vermögen der animalischen Natur ab, welches der Irritabilität eben so wie diese dem chemischen Processe (der Reproduction) entgegengesetzt ist; nämlich von der im Thiere zuerst erwachenden Sensibilität. Erst in dieser Triplicität der Functionen (eine Partie des Systems, die vorzüglich Eschenmeyer bearbeitete) stellt sich das Leben als ein organisches Ganzes in sich abgeschlossen dar. Die Irritabilität kann vorgestellt werden als Trieb nach Bewegung, und als solcher vertritt sie das positive, räumlich anschauende, expandirende Moment. Dieser Trieb aber ist an sich ohne alle Bestimmungen, gleichsam völlig formlos; Form und eigenthümliche Bestimmung bekommt er erst durch das negative Moment, als welches hier die Sensibilität eintritt. Diese ist ihrerseits ganz durch die innere individuelle Natur des Subjects bestimmt; von dieser nämlich hängt es lediglich ab, welche Eigenthümlichkeit jedwede Wirkung von außen auf das Subject annehmen wird; so ist z. B. die Erschütterung der Luft nur für ein hörendes Ohr Schall, das Süße nur für die Zunge süß, das Licht nur für das Auge Licht u. s. w., und so sind alle Bewegungen das, als was sie erscheinen, nur in und für das organische Wesen, von welchem sie aufgefaßt werden. Nur durch die bestimmte Art von Reaction, welche ein Wesen seiner Natur gemäß dem Eindrucke entgegensetzt, wird dieser Eindruck das, was er für dasselbe ist — nur durch eine bestimmte Art von Reaction — also durch eine Activität im Conflict mit Passivität, durch eine innere specifische Bewegung, und zwar durch willkürliche Bewegung; diese aber beruhte auf der Irritabilität, und so bestimmen sich Irritabilität und Sensibilität gegenseitig, indem jene, so zu sagen, den Stoff, das Positive, diese die Form, das Negative, giebt, beide zusammen also erst die Gestaltung hervorbringen, welche als das eigenthümliche Leben organischer Wesen betrachtet werden kann. „Fassen wir endlich," sagt Schelling*), „Irritabilität und Sensibilität in einem Begriffe zusammen, so entsteht der Begriff des Instinctes (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist Instinct); und so wären wir denn durch allmälige Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Thiere auf die höchste Synthesis gekommen, in welcher das Willkürliche und Unwillkürliche, Zufällige und Nothwendige den thierischen Functionen vollkommen vereinigt ist."

*) Weltseele, S. 292. (l. c. S. 561.)

Zwölfte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Wir waren, m. H. H., am Schlusse des letzten Vortrags dahin gelangt, die inneren Vorgänge der thierisch-organischen Natur als die Einheit von Reproduction, Irritabilität und Sensibilität zusammen zu fassen. Irritabel ist die thierische Natur, in so fern sie auf erhaltene Reize in Selbstbewegung ausbricht; das Thier erscheint vermöge der Abgeschlossenheit seines Organismus hier zunächst als vollkommenes Automat, es wird nicht mehr blos, wie unorganische Massen, mechanisch von außen bewegt, sondern es bewegt sich dynamisch aus sich selbst; und wenn auch diese Selbstbewegung nur auf Anreizungen von außen erfolgte, so wäre und bliebe sie trotz dessen immer lebendige, d. i. organisch selbstige Bewegung. Dieser Irritabilität nun war die Sensibilität beigegeben und innerlich entgegengesetzt. Unter dieser können wir uns jedoch vor der Hand noch nicht das vorstellen, was man bei dem Menschen Empfindungsvermögen nennt; denn insgemein mischt sich hierbei schon der Begriff des Bewußtseins ein, den wir zur Zeit noch nicht abgeleitet haben. Sensibilität bedeutet uns hier in der Sphäre der Objectivität eben auch nur eine gewisse Art von Bewegungen, die den Bewegungen der Irritabilität entgegengesetzt sind, so daß, wenn wir diese als die positiv expansiven (die Capacität der Organe vermehrenden) betrachten, wir die Actionen der Sensibilität als die negativ einschränkenden und bestimmenden ansehen müssen. Die Sensibilität ist also die normirende und bestimmende Thätigkeit des Individuums, sie legt allen von der Irritabilität ausgehenden Bewegungen das Gesetz oder die Form an, giebt ihnen diejenige Qualität, die sie haben müssen, um der realen Idee des Ganzen zu entsprechen, oder diese Idee zeit-räumlich darzustellen; sie bringt also in die Sphäre

der Irritabilität, und durch diese in die ganze Reproductionssphäre das Specifische der Gattung, und prägt den Begriff derselben in dem Sein des Individuums aus.

Sensibilität und Irritabilität zusammen geben demnach den Begriff des Instinctes, d. h. eines Naturtriebes, der durch Empfindung bestimmt wird — durch Empfindung — d. h. hier aber noch nicht durch ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein, sondern es drückt nur das Materielle der Empfindung aus, nämlich dasjenige, was wir früher schon als die im leiblichen Organ vorgehenden Bewegungen und vorhandenen Bestimmungen kennen gelernt haben. M. v. Zuhörer werden sich erinnern, daß wir in der Theorie des Bewußtseins davon ausgingen, das unreflectirte bewußtlose Wirken der Seelenkräfte stehe auf gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte, und daß nichts Anderes den Unterschied zwischen bewußtlosen und bewußten Thätigkeiten ausmache, als nur der Mangel an Reflexion auf sich selbst, die erst in einem Subjecte eintreten könne, welches wirklich an sich selbst individuelles Subject, d. h. organisches Ganzes, und nicht wiederum bloßer Theil von einem Andern ist. Nur in einem solchen Subjecte, wie wir es hier bereits in der Naturphilosophie von Stufe zu Stufe herangehoben und construirt haben, nur in einem solchen für sich selbst ein lebendiges Ganzes ausmachenden und mit willkürlicher Bewegung ausgestatteten Subjecte ist die Thätigkeit der Natur zur individuellen Selbstthätigkeit geworden, und hat einen Grad von Selbstbeweglichkeit und Freiheit erlangt, bei welchem es erst möglich ist, die letzte und höchste Reflexion zu vollbringen, und dadurch den schlagenden Blitz des Bewußtseins, d. h. des Selbstbewußtseins, dem Naturwesen zu entlocken.

Irritabilität und Sensibilität, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, gehören noch ganz der Sphäre jener blinden Thätigkeit an, die auch in den niedern (thierischen) Regionen des menschlichen Lebens waltet; sie sind an sich bewußtlos. Der Act des Bewußtwerdens aber bestand, wie wir sahen, darin, daß die vorerst ganz in ihr Product eingegangene und darin gleichsam absorbirte Thätigkeit sich vom Producte losmacht, sich frei für sich selbst wiederholt, als Thätigkeit anschaut, und sich dadurch ebenso zum Selbstobjecte wird, wie sie früher Object nur für einen außenstehenden Beschauer war. Würde also die Thätigkeit, welche instinctmäßig blind vorgeht, sich in sich selbst auf diese Weise auf's Neue zum Objecte machen, so würde aus der bewußtlos vorhandenen Zuckung und Regung — aus dem Empfundenen — Empfindung, d. h. der erste Grad von Bewußtsein, entspringen. So lange die Thätigkeit des leben-

digen Subjects noch ganz mit eingeht in ihr Product, ist keine wirkliche innere Entgegenstellung von Idealem und Realem, von Subject und Object, mithin kein Bewußtsein. Das Thier empfindet, aber wie im Traum; es empfindet nicht, daß es empfindet, es sieht nicht, daß es sieht.

Die neue Stufe, welche das Naturwesen erst im Menschen ganz ersteigt, wird wiederum auf demselben Processe, wiederum auf jener inneren Spaltung und Gegensetzung (bei zugleich festgehaltener Einheit) beruhen; wobei denn nun endlich gänzlich und auf einmal Alles, was bisher immer nur als Objectives — als das ganze Reich der bewußtlos wirkenden Natur, oder zuletzt als Subject-Object, aber in ununterschiedener Durchdringung war, entschieden auf die andere Seite, auf die der Objectivität tritt, und diesseits nur die reine Subjectivität zurückläßt. Das Subject, welches während dieses Processes als Leben, A^3, sich verhielt, wird nun auf der Stufe des Bewußtseins Geist A^4 zu nennen sein; dieses Subject steht nun als denkendes Wissen oder idealistisches Moment der ganzen vorigen Sphäre als dem Realen und Objectiven, gegenüber, es existirt nur als Wissen, und hat alles Uebrige als seiende Welt gleichsam sich gegenüber. Mit dieser Stufe sind wir in eine andere Region eingetreten, in die des Geistes, wovon später ein Mehreres. Hier aber wird es zunächst klar, daß Alles, was uns nun als objectiv erscheint, ebendarum auch für das Reale, Alles, was als subjectiv zurückbleibt, für das Ideale, für ein bloßes Denken und Wissen als solches, gilt. Auch das Objectivgewordene, wissen wir nun, ist an sich nichts als Thätigkeit oder Bewegung durch und durch; das, was als gegenständliches Sein, Stoff oder Materie und Kern der Erscheinungen dem gewöhnlichen Verstande vorschwebt, ist nichts als jene Selbstthätigkeit der Natur, die sich selbst so lange für sich selbst wiederholt, bis ihr diese ihre Thätigkeit in ihrer reinen Form, oder bis zuletzt blos diese reine Form, das Gesetz dieser Alles ausmachenden und bestimmenden Thätigkeit, ihr selber vorschwebt; bis sie also erkennt und durchschaut, daß alles Seiende nur Thätigkeitsbestimmung, nur Form ihrer selbst ist, und daß sie selbst, die schaffende Natur, eins und dasselbe mit ihrer Form ist und nur in dieser Form wirkt — d. i. wirklich ist. So hat sich denn am Schlusse dieser übersichtlichen Darstellung, wie ich hoffe, mit ausreichender Klarheit ergeben, daß das Ideale und Reale, was sich dem gewöhnlichen Verstande als zwei unvereinbare Gegensätze darstellt, oder das Wissen (Denken) und Sein, in der That nur wie zwei Pole eines und desselbigen an sich Indifferenten verhalten, oder daß Real und Ideal identisch sind

im Absoluten*). Hiermit wären wir denn aber auch durch den Lauf der Untersuchung zu unserem Ausgangspuncte zurückgekehrt, und ich wiederhole nicht weiter, was sich aus meinem vorletzten Vortrage hieran von selbst wieder anknüpft.

Wenn das Resultat der Naturwissenschaft darin bestand, daß alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, wenn alles Entstehen und Leben, wenn also die ewig sich selbst gebärende Natur zwar ein in sich blinder Dynamismus (um nicht zu sagen Mechanismus) ist, aber ein Dynamismus oder Organismus, der nur das unbewußte Denken, dieses aber auch ganz in seiner Realität darstellt, dasselbe geistige Thätigsein, welches auch in uns Menschen zuerst unbewußt und unwillkürlich vorgeht, ehe es sich in seinem eigenen Reflexe erscheint und bewußt wird — so wird auch eben um dieser Identität willen alle Thätigkeit der Natur nicht blos uns zweckmäßig erscheinen, sondern auch an sich zweckmäßig sein, ob sie gleich an sich blind ist, und keine Vorstellung von den Zwecken hat, die sie unwillkürlich verfolgt und erreicht. Die Natur wirkt durchaus zweckmäßig, aber nicht absichtsvoll, alle ihre Producte werden also zweckmäßig sein, ohne doch von ihr mit dem Bewußtsein eines Zweckes, d. h. mit Absicht, hervorgerufen zu sein. Mithin kann man auch sagen: die Natur wirkt ohne Bewußtsein vernünftig, oder: das ganze in der Natur sich darstellende System des Wirkens und Lebens ist die existirende Vernunft; ein Satz, den späterhin Hegel über das Ganze, auch das geschichtliche Gebiet dahin erweiterte: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig."

Im menschlichen Bewußtsein, wo Wissen und Sein sich schon getheilt haben, geht vor der Handlung der Gedanke und die Absicht vorher, die Handlung realisirt diesen Gedanken; das Product wird vorher als Idee, dann erst als Gegenstand fertig. In der Natur ist dies anders, hier wird das Product fertig, ohne daß eine deutliche Vorstellung davon vorhergegangen; es wird — sagen wir — gedankenlos, instinctartig geschaffen, d. h. nach Gesetzen, welche die Gesetze des Denkens sind, aber nicht als solche reflectirt und erkannt werden. In der ganzen Natur also wird sich uns zwar Zweckmäßigkeit und Weisheit zeigen, aber blos deßwegen, weil die bewußtlose Thätigkeit der Natur — das Traumleben des Naturgeistes in seiner Bewußtlosigkeit — nothwendig harmonirt mit der bewußt-

*) Vergl. u. A. Schelling's Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. Tübingen, 1803. S. 11 fgd. (Sämmtl. Werke, Abthl. I. Bd. V. S. 216.)

vollen Thätigkeit; oder eigentlich, weil jene an sich dasselbe ist, was diese für sich geworden ist.

Dies ist der Unterschied der immanenten Zweckmäßigkeit von der äußerlichen, wie die gewöhnliche Teleologie sie zu nehmen pflegte. Jener neueren Ansicht zufolge soll man die Natur nicht betrachten als das blinde Werkzeug oder als die todte Materie, womit ein selbstbewußter Weltbaumeister bestimmte, deutlich vorgesehene Absichten realisirt, die der Materie an sich fremd wären, ihr gleichsam nur äußerlich aufgedrückt würden. Bei einer solchen Ansicht würde einerseits der Gott, der dies thäte, zwar außerweltlich, aber auch nur ein Weltbaumeister, ein Demiurg, nicht aber wahrer Welturheber dem Stoffe und der Form nach sein, und anderseits bliebe die Weltmasse ein todtes Substrat oder Chaos, und wäre das, als was sie dem verschlossenen Sinne gewöhnlich erscheint, ein lebloser, kraftloser Teig, der nur für die Hand eines Künstlers da läge, von dem man aber gar nicht begreifen könnte, wie und durch was für Kraft er nur so für sich allein zur Existenz gekommen sei und fortdauere. So raubt man der Natur allen Zauber, den sie für uns nur dadurch hat, daß wir sie als ein uns homogenes, selbstlebendes Wesen betrachten, in ihr einen, freilich im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und geheimnißvoll wirkenden Geist ahnen, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eigenen Körper webt, lebendig und der unsrigen gleich ist in Allem; nur daß dort Alles noch in der inneren Fülle der Anlage (Idee) verborgen liegt, was sich uns bereits zu unübersehbarem Reichthume erschlossen hat. Daher die Sympathie des sinnigen Beobachters mit dem schlummernden Kinde; daher der Reiz der Natur für den sympathisirenden Menschen, welche keine Dichter schöner als die deutschen, und unter den deutschen sinniger ausgesprochen haben, als die sogenannten Romantiker, namentlich Ludwig Tieck, besonders in mehreren Stücken seines Phantasus, im Zerbino u. a. Alle Fäden dieses ahnungsvollen Mitgefühls und Mitverstehens sind zerrissen, sobald die bewußtlose Natur zum bloßen Mechanismus einer außerweltlichen Intelligenz gemacht wird, sobald, wie ein anderer Dichter sagt, „seelenlos ein Feuerball sich dreht, wo vorher Lebensfülle in der Schöpfung floß.“

„Durch das Bestreben,“ sagt Schelling*), „die Natur aus einer zweckmäßigen, d. h. absichtlichen, Production zu erklären, wird der Character der Natur und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben.

*) System des transscendentalen Idealismus. S. 446 fgd. (Sämmtl. Werke, Abthl. I. Bd. III. S. 608.)

Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, beruht auf dem Widerspruche, daß diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist. — Ist die Natur uns gegenüber nichts mehr als ein Aggregat todter Gegenstände, die der Zufall zusammengewürfelt, oder — was hier eben so viel ist — eine ihr fremde Macht geordnet, damit wir Nahrung und Unterhalt finden sollen, so ist sie dem philosophischen, so wie künstlerischen Blicke verhüllt. Dem begeisterten Forscher allein ist sie die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt*)."

Das immanente Leben in der Natur ist eben jene unreflectirte Anschauungsweise, welche bewußtlos doch wie Bewußtsein, und als blinder Naturtrieb um so sicherer zweckmäßig wirkt, da Zweck und Richtung noch nicht frei geworden, sondern noch gleichsam gebunden in der Kraft selbst liegen. Sollen wir aber von diesem bewußtlosen Wirken der Natur in und außer uns einen deutlichen Begriff haben, und verständlich davon sprechen, so kommt Alles darauf an, daß man die Schwierigkeit löse, wie man sich von einem bewußtlosen Zustande oder Wirken eine bewußtvolle oder doch wenigstens analoge Vorstellung machen könne. Um also das Wirken der Natur vollkommen begreifen zu können, müßte sich in unserer eigenen Intelligenz eine psychische Erscheinung, nämlich eine solche Art des Anschauens aufzeigen lassen, bei welcher das Ich für sich selbst zugleich bewußt und auch bewußtlos handelte — bewußtlos, um der Natur gleich zu stehen, aber doch auch zugleich bewußt, um eben dieses Naturwirken in sich selbst zugleich beobachten zu können. Mit einer solchen Thätigkeit würde ohne Zweifel das ganze Problem der Transscendentalphilosophie gelöset werden und wir hinter das Geheimniß kommen können, welches die Natur und wir uns selbst sind.

Dieses Problem aber wird wirklich für uns gelöset durch das Vorhandensein der productiven Einbildungskraft und der dichterisch-künstlerischen Wirksamkeit in uns. Diese faßt in sich, was in der Natur und im Denken sonst nur getrennt erscheint, nämlich die Identität des bewußten und bewußtlosen Wirkens im Ich, mit dem ausdrücklichen Selbst-

*) Abhandlung über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. Philosophische Schriften, Bd. I. S. 346.

bewußtsein dieser Identität. Reflexion und Anschauung, oder das freie, sich selbst beobachtende Denken und hinwiederum das traumähnliche Hingegebensein an die Phantasie, welche ihr Spiel mit unsern Geisteskräften zu treiben scheint — diese beiden Zustände scheinen unvereinbar, der eine scheint stets in dem Maße zurückzuweichen, wie der andere sich einstellt, gleich den beiden Eimern, von denen es heißt: „und bringst du diesen an den Mund, hängt jener in dem tiefsten Grund.“ Nur dem Dichter oder Künstler gelingt es auf wunderbare Weise; indem er die Natur seines Geistes, des göttlichen Genius in ihm, blindlings wirken läßt und sich ihr hingiebt, ist er es doch selbst, der da wirkt und bis auf einen gewissen Grad vorbedachter Weise, nach Begriffen, mit Absicht und Berechnung wirkt. Er fühlt sich begeistert, d. i. wie von Geistern besessen, ein *δαιμόνιος* im ältesten Sinne des Wortes; er fühlt ein Streben und Leben in sich, ein Unendliches, welches sich, fast ohne sein Zuthun, hervordrängen und darstellen will, dies aber nur kann in endlichen und begrenzten Formen. Er wird sich dessen bewußt, und spricht es aus mit höchst treffender Sicherheit; aber er spricht es niemals ganz aus; es bleibt dem wahren Künstler immer unendlich viel zurück in der unergründlicheu Schöpfertiefe seines Geistes. Von diesem Widerspruche des an sich Unendlichen, Unausdenklichen, welches doch in die Grenzen einer Anschauung gefaßt, des unerfaßlich Bewußtlosen, welches doch in einer Anschauung begriffen werden soll, davon muß auch jederzeit das echte Kunstwerk Zeugniß geben, denn dieses ist ein willkürlich-unwillkürliches, gewolltes und geschaffenes und doch nur wie durch ein Wunder gelungenes — es ist das Product dessen, was man — entsprechend dem Instincte des Thieres — im Kreise der bewußten Vernunft eigentlich mit dem Worte G e n i e bezeichnet.

Um den Unterschied und das Verhältniß von Natur- und Kunstproduct noch deutlicher zu machen, kann ich mich nicht enthalten, diesen Abschnitt mit einer Stelle aus der classischen Rede zu beschließen, welche Schelling im Jahre 1807 in der Akademie zu München „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur“ *) gehalten hat.

„Soll die Kunst die Nachahmerin der Natur sein, so muß sie dieser schaffenden Naturkraft nacheifern, nicht das hohle Gerüst ihrer äußeren Formen mühsam architektonisch auffassen und davon ein eben so leeres Bild auf die Leinwand übertragen. Nur den sinnbegabten Hellenen,

*) Philosophische Schriften, Bd. I. S. 347—57.

welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, konnten aus der Natur wahrhafte Götter entstehen. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere abgezogene Form, so sagen sie auch unserem Inneren nichts." — „Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dies irgend etwas zu seiner inneren Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letztere. Nicht das Nebeneinandersein macht die Form, sondern die Art desselben; diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft bestimmt sein, welche die Mannigfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage zu einander giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit, sichtbar werden kann." — „Aber nicht blos als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft sein, und wohin trachtet alle Forschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre; in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie ohne einen Begriff derselben in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der, von Musik berauscht, in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das, ohne Uebung und Unterricht, leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiste, der schon in einzelnen

Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.“ —

Wir waren im Verfolg des dynamischen Naturprocesses fortgeschritten bis zu der Stufe, wo das Subjective als A der vierten Potenz sich emporgerungen hatte zum reinen Wissen, oder zur Geistigkeit. Auf dieser Stufe also ist es weiter nichts als Wissen; als Geist in diesem Sinne ist es also nicht irgend ein materielles Substrat, mit Bewußtsein ausgestattet, sondern es existirt, hier endlich von allem Materiellen gereinigt, in seiner vollkommenen Subjectivität blos als reine idealistische Thätigkeit, als Wissen, welches die ganze reale Welt des Seins als etwas ihm Entgegengesetztes, als Sein, vor sich hat: es ist das Anschauen von seinem Anschauen selbst geworden. Als solches existirt es in der irdischen Natur nur in der Gattung des Menschen. Mit diesem Wissen steht das Unendliche, nämlich das Geistige, das Wissen der Natur und (in so weit der Mensch selbst reales Naturproduct ist) der Mensch sich selbst gegenüber; in ihm selbst aber eröffnet sich ein neuer Proceß, den das Ideale für sich allein eingeht. Das Denken nämlich macht sich selbst wieder in immer höheren Instanzen zum Gegenstande der Selbstbeschauung oder Besinnung auf sich selbst. So wird z. B. die an sich schon ideelle Anschauung oder Vorstellung als Gedankenbild wieder zum Object einer höheren Selbstanschauung des denkenden Subjects; die gesammte Thätigkeit steigert sich im Individuum sowohl theoretisch als praktisch von der Stufe des Fühlens und Empfindens zur Stufe des Anschauens, Vorstellens und Begehrens und von dieser endlich zur Vernunft im Denken und Thun, weil auch das Individuum vermöge seiner eingeborenen Natur in keiner Art von Befangenheit und Unfreiheit bleiben will, und so erreicht denn der menschliche Geist, wie eine wahre Psychologie lehrt, nach und nach in sich selbst die Stufe des hellsten Selbst- und Weltbewußtseins, welche Emporhebung auch zugleich eine wahrhafte Selbstbefreiung der geistigen Thätigkeit in sich selbst ist, wie früher gezeigt wurde.

In dieser Periode, wo der Mensch zuerst nur sich selbst fühlt und als selbstständiges Wesen handelt, ist er gleichsam in der weitesten Ferne von Gott, als dem Centralwesen, oder mit seiner Freiheit völlig losgerissen von ihm, und mit dieser Wahrnehmung ist auch zugleich das Einlenken zur Rückkehr gegeben. Das Unendliche aber, das als Ideales, als Wissen oder Bewußtsein in ihm, dem endlichen Menschen, ist, und Theil an seiner Endlichkeit nimmt, verhält sich zu dieser seiner praktischen

Freiheit als Nothwendigkeit, Gesetz, Gewissen; es entsteht also in ihm ein Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, und daraus ein neuer Proceß: dies ist der Proceß der Geschichte. Der Mensch erkennt ein Wissen, eine Vorsehung über seiner Freiheit an, einen Geist, dem er sich unterwirft und zum Werkzeug wird. Er als Freier sieht diese Gewalt noch außer sich, und setzt sich als selbstständiges Wesen ihr im Selbstbewußtsein entgegen, oder unterwirft sich ihr, aber noch als einer äußern, ihm fremden Macht. Er sieht noch nicht das wahre Verhältniß, nämlich, daß er selbst ein integrirender Theil dieser Macht, oder daß das Absolute nicht real von ihm geschieden, sondern daß das Unendliche auch in ihm, dem Endlichen, sei. Diese Identität erkennt er noch nicht. Dennoch findet sie ewig und immer statt, der unendliche Geist wirkt in ihm und durch ihn, aber zuerst so, daß der Mensch bei den herrlichen Dingen, die jener durch ihn hervorbringt, sich selbst nur noch halb und halb als Organ oder unwillkürlich verhält; also durch Offenbarung in verschiedener Abstufung wird die Rückkehr eingeleitet und vollbracht; diese ganze Periode ist die, wo sich das menschliche Wesen als Werkzeug des Höchsten zeigt. Dies war zuerst, wie wir ebenfalls schon gesehen, die Stufe der Kunst. Die Poesie, die Begeisterung, das Dämonische, was hier im Menschen thätig ist, ist der unendliche Geist, oder es ist der Geist des Menschen selbst, der sich, ohne selbst gewahr zu werden, wie, als der unendliche, also in der Endlichkeit seiten seiner Unendlichkeit offenbart. Die erste Offenbarung des Unendlichen ist also die Kunst, wie sich dieses Verhältniß namentlich im Hellenenthum zeigt. Eine zweite Stufe ist die des religiösen Glaubens, der den Alleinigen allerdings als das All-Eine in höchster Abstraction des Wesens gefaßt hat, dem aber auch darüber alles sinnlich Endliche, alle Creatur als ein bloßes Moment des All-Einen, und an sich selbst durchaus Nichtiges, zuletzt völlig verschwindet (wie in mehreren morgenländischen Religionen, namentlich im Buddhaismus). Die dritte und höchste Stufe endlich ist die Einsicht in das wahre Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, das absolute Wissen, oder die wahre Philosophie, welche die Objectivität der Kunst mit der Subjectivität der Religion vereinigt.

Dies ist ein vorläufiger Ueberblick über die Gliederung des ganzen Systems. In ihm entrollt sich das großartigste unendliche Weltdrama als eine Geschichte, deren Anfang in die Ewigkeit vor der jetzigen Weltschöpfung fällt.

Werfen wir hier zunächst noch einen Blick auf die bisher bekannt Schelling'sche Lehre von dem Entstehen der endlichen Wesen in oder aus

dem Absoluten, d. h. auf den Hergang, welchen man gewöhnlich mit dem Worte Schöpfung bezeichnet. Nach allem bisher Vorgetragenen ist es klar, daß der Naturphilosophie zufolge von einer eigentlichen Schöpfung der Dinge nicht die Rede sein könne, wenn man darunter ein Bewirken derselben versteht, wobei das Urwesen die Dinge in's Dasein riefe, ohne selbst mit in dieselben einzugehen, und darin zu verweilen. Ginge das Absolute, welches Alles in Allen ist, nicht mit in die Creatur ein, so müßte die Creatur, um unabhängig vom Absoluten bestehen zu können, ein Sein für sich und einen Grund dieses Seins in und für sich selbst, ganz unabhängig von dem Urgrunde des Alls haben; dann wäre es selbst absolut und stände dem ersten Absoluten gegenüber, so daß auch dieses wieder von jenem begrenzt und beschränkt würde, mithin selbst gar nicht mehr als das Unendliche betrachtet werden könnte. Soll die Identität beider, und mit dieser das ganze speculative System erhalten werden, so muß das ureine, absolute Wesen auf irgend eine Weise selbst mit in das Endliche eingehen, und immanent in ihm sein; hiermit aber hätten wir den vielberüchtigten Pantheismus Schelling's, was ein zweiter Punct wäre, der nähere Erklärung verlangte.

Was erstlich die Schöpfung anbelangt, so würde man nach den Grundsätzen der Naturphilosophie das ganze Verhältniß umkehren, wenn man sich, wie gewöhnlich, erst den ewigen Geist und dann die materielle Welt, als von jenem mit Bewußtsein hervorgebracht, vorstellen wollte; vielmehr müssen wir allem Bisherigen zufolge eine reale Welt zuerst voraussetzen, in oder aus der sich sodann der Geist als solcher erhebt und ausbildet. Die Materie war das primum existens, und der dieser wieder vorangehende, d. h. nicht der Zeit nach, sondern nur logisch vorauszusetzende Grund war die noch nicht existirende potentia. In der Materie erhob sich das Subjective immer siegreicher von Stufe zu Stufe, als Licht, Leben, Geist — bis zur absoluten Subjectivität, d. h. zur reinen Idealität, der alles Andere objectiv, d. h. nun so viel als real geworden war. In der That also war der Geist nicht das Erste, sondern das Letzte, was entstand, und in diesem Sinne können wir denselben nicht als Schöpfer der Welt betrachten.

Das absolute Subject oder das Weltich auf seiner höchsten Stufe ist der Weltgeist, also dasjenige im Makrokosmus, was das menschliche Bewußtsein im Mikrokosmus ist. Gleichwie der menschliche Keim, einmal befruchtet, sich unwissentlich auswirkt bis zum vollendeten Organismus und zuletzt sich auf sich selbst besinnt, so wirkte die unendliche Natur in der Welt sich aus und trat auf die Stufe der Geistigkeit, d. h. sie

erkannte, objectivirte sich selbst in ihrem eigenen vollendeten Werke, was sie zugleich immer selbst ist und bleibt. Auf der Stufe der Geistigkeit, also im Menschen, hört die Naturthätigkeit auf, eine real producirende zu sein, sie ist als Denken nur ideell; sie ist rein subjectiv geworden, und eben deßhalb sind ihre Producte nur subjective Producte, Gedanken, Ideen, nur formelle Wiederholungen der real schaffenden Thätigkeit, ohne das Geschaffene, weil sie sich rein für sich selbst wiederholt und nicht mehr in das Product eingeht; so unterscheidet sie sich als Denken von der real, d. i. äußerlich, objectiv, etwas bewirkenden Lebenskraft. Als diese rein ideelle sich selbst ideell wiederholende oder betrachtende Thätigkeit, also als Wissen, existirt diese Thätigkeit in so fern für sich und abgesehen vom Product, als sie nicht mehr, wie früher, im Product selbst absorbirt und gefangen ist. Sie existirt als eine besondere Function der Lebensthätigkeit, nämlich als eine höhere (in höherer Potenz), d. i. als Ichheit oder Selbstbewußtsein für sich, ohne daß sie jedoch an sich und real von der Lebenskraft verschieden, gleichsam eine andere und zweite Seele neben dieser wäre. So ist die menschliche individuelle Seele zugleich der blindwirkende, sich selbst gestaltende Lebenstrieb und zugleich in höherer Function das sich selbst betrachtende Denken oder Selbstbewußtsein = Geist. Versuchen wir es, uns nach dieser Analogie auch das allgemeine Wesen, die Weltseele, zu denken, zu deren Productionen alle Dinge, auch unsere menschlichen Seelen selbst wieder als integrirende Theile oder Bestimmungen gehören. Als Weltseele, bewußtlos sich auswirkende Natur, haben wir sie zeither kennen gelernt; wir sahen, daß sie sich selbst zur Stufe des Bewußtseins erhebt im Menschen, denn in diesem ihrem letzten Producte hat die Natur vollkommen als Object vor sich, was implicite in ihrem Wesen und ihrer potentia lag; der Mensch ist der Gedanke der Natur, in welchem sie sich selbst vorstellt, das vollkommene Abbild des Absoluten, denn er ist selbst absolut, d. h. frei, er hat das Princip der Ichheit in sich und repräsentirt in so fern die absolute Ichheit des Weltich. Im Menschen also ist das Absolute erst vollkommenes Subject, d. h. es ist wirkliches Wissen, nicht mehr blos reales Wirken. Es ist und bleibt zwar im Uebrigen zugleich noch reales Wirken, indem es als organisirende Weltseele oder reales Lebensprincip wirkt; in seiner höheren Function aber, als Geist, ist es Wissen, hat die ganze Welt als Object sich gleichsam gegenüber, und erkennt sich zuletzt (in der Philosophie), indem es sich als die Identität von beiden erblickt, vollkommen selbst — im realen Wirken als unbewußtes Denken, im idealen als bewußtes.

Das Absolute, sagte ich, gelangt in der Menschheit erst zum wahren Selbstbewußtsein; denn Bewußtsein setzt voraus ein geistiges Abbild von dem, was der Geist an sich ist; nur in dem vollkommenen Reflex seines Wesens erkennt sich das Urwesen. Soll diese Erkenntniß eine wahre sein, so muß das Bild dem Original vollkommen entsprechen, so entsprechen, daß es das gesehene Original selbst ist. Das Absolute nun oder die allgemeine Natur ist auch in ihrer blinden Wirksamkeit nie etwas Anderes, oder wirkt nie anders, denn als das leibhaftige Gesetz der Vernunft, sie war bisher die blind wirkende Vernunft selbst; nirgends aber kommt die Natur, d. h. also diese Vernunft, im ganzen Umkreis der Dinge eher zu sich selbst, als im Menschen; mithin ist der Mensch im Allgemeinen, d. h. die Idee des Menschen (nicht dieser oder jener einzelne) der erste Reflex der absoluten Vernunft, in dem sie sich selbst erblickt; denn in ihm kam das Absolute zuerst zu diesem Gegensatze des Wissens und Seins. Der Mensch selbst existirt als Persönlichkeit, d. h. für sich als freies absolutes Individuum, blos in und durch sein Selbstbewußtsein; blos dieses reißt ihn aus der allgemeinen blinden Naturverkettung los, und so ist sein eigenstes Wesen, daß und wodurch er als solcher existirt, ein ideales Princip; er ist seinem eigensten Wesen nach nichts Anderes als das actuelle Selbstbewußtsein, und dieses Princip der Persönlichkeit und des für sich selbst Bestehens ist im innersten Grunde unseres Wesens eben jenes Absolute, welches sich in der Form des eigenen Lebenstriebes, und später als Freiheit und Selbstbewußtsein erst selbstthätig aus der allgemeinen Naturverkettung ausscheidet, und zwar vollkommen erst in der Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins, welche schon Fichte als die Urkraft der Ichheit beschrieben hat.

Wie ist diese Ausscheidung aus dem Continuum des allgemeinen Seins zu denken? Der Weltgeist ging in dem ewigen Processe so lange fort, bis er die Stufe des Selbstbewußtseins errang. Das Sich-seiner-selbst-bewußtwerden bestand aber in einer Gegensetzung der Subjectivität und Objectivität; das letzte Object, zu welchem es kommen mußte, damit das absolute Subject sich vollkommen selbst darin erkenne, war die Idee des Menschen, d. h. der sich selbst erkennenden Vernunft, der Vernunft qua solcher. Diese Idee war das wahre Ebenbild des Absoluten; sollte sie aber die Absolutheit des Absoluten wirklich in sich repräsentiren, so mußte sie selbst absolut sein, d. h. sie konnte nicht als bloßes Object noch als ein bloßes Prädicat des Absoluten vorgestellt werden (sonst hätte sie eben nicht das absolute Fürsichbestehen abgebildet), sondern sie mußte im Absoluten so gesetzt sein, daß sie fähig war, für sich selbst zu sein.

Da Alles in Wahrheit ein Denken ist, alles Seiende also entweder ein Denken oder ein Gedachtes (Subject oder Object), das Gedachte aber das Abhängige, das Denken das Absolute, so kam es hier darauf an, daß das ursprünglich von Gott Gedachte so gedacht wurde, daß es auch ein Selbstdenkendes sein konnte, daß das Fürsichselbstbestehende auch als solches vor- und hingestellt wurde. Ein wahrhaftes Selbstdenken ist Subject, und so wird die Idee (das Gedachte) selbst in sich zum Denkenden, d. i. zum vollkommenen Selbstthätigen und Freien, und fängt mit diesem Acte an für sich selbst zu sein. So muß Alles, was aus der Einheit des absoluten Seins hervorgeht oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr schon die Möglichkeit, für sich zu sein, haben; die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins kann nur in diesem Abgesonderten selbst liegen; und diese Absonderung kann auch nur eine ideelle sein, und nur in dem Maße stattfinden, als ein Wesen durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein*).

Hiermit soll nun für's Erste die Hauptschwierigkeit beseitigt sein, auf die wir nothwendiger Weise bei jeder Schöpfungstheorie stoßen, nämlich die schon oben berührte: wie etwas für sich bestehen, also absolut sein könne, außer dem allgemeinen Absoluten. Verdankt alles Bestehende sein Entstehen und sein Fortbestehen dem alleinigen Absoluten, wurzelt und webt es nur in demselben und durch dasselbe wie ein Theil im Ganzen, so ist es nur zu fassen als Accidenz von einer Substanz und hat kein Bestehen für sich selbst. Ist es dagegen absolut für sich selbst, so ist es außer der Einheit des Absoluten, es gäbe demnach viele Absolute, und über alle diese könnte kein Absolutes, Höchstes, kein Band weiter sein, sonst hörten diese wiederum auf, als Verbundene, absolut zu sein. So lange die Betrachtung nur in der Reihe der selbstlosen Naturproducte fortgeht, tritt diese Schwierigkeit nicht hervor, sie zeigt sich aber in ihrer vollen Stärke, sobald wir bei dem Gegensatze der menschlichen Freiheit zur Freiheit des Absoluten anlangen. Dies mußte daher auch für Schelling der Punct des Anstoßes werden. Um diese Klippe, bei welcher die Trümmer so mancher früheren Systeme in der Tiefe des Zeitstromes versenkt liegen, sehen wir auch ihn eine Zeit lang vorsichtig umherkreisen; der gerade Lauf des Fahrzeuges ist gehemmt, es scheint noch ungewiß, wie und wohin es die Segel von Neuem aufsetzen werde.

---

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin, 1802. S. 131. Vergl. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. S. 20 fgd. (Sämmtl. Werke, Abthl. I. Bd. IV. S. 282 fgg.)

Die Alleinheitslehre, wie schon Spinoza und im Alterthum die Eleaten eine solche aufstellten, scheint, wenn nicht jeden reellen und qualitativen Unterschied, doch ein wahrhaftes Für-sich-selbst-bestehen des Besonderen völlig auszuschließen. Hierüber ließ sich nun Schelling zunächst in den 1809 herausgegebenen philosophischen Untersuchungen über das Wesen den menschlichen Freiheit folgender Gestalt weiter vernehmen.

Wenn das Absolute Alles ist, und die Dinge nur die temporären Formen sind, welche das Absolute annimmt, so sei klar, sagt man, daß die Dinge an sich selbst eigentlich gar nichts Wesenhaftes seien; es existire dann blos ein Absolutes, sich ewig auf unerschöpfliche Weise verwandelnd, aber außer diesem weder eine materielle noch geistige Welt. Dieses System hebe mithin die Individualität der Weltwesen und namentlich der Menschen ganz auf.

Allein, sagt Schelling, dem ist nicht so. Die Dinge enthalten allerdings in sich selbst etwas Positives oder Wesenhaftes, wenn auch nicht ursprünglich, sondern nur abgeleiteter Weise. Nimmt man nämlich an, daß das einzelne Wesen in sich auch zugleich mit die unendliche Substanz sei, nämlich eine besondere Modification derselben, oder, was eben so viel sagen will, daß die unendliche Substanz sich in irgend einem Puncte ihrer selbst so modificirt habe, daß diese ihre Gestalt oder Modification als einzelnes Ding erscheine, so ist die Substanz als der immanente Grund im Einzelwesen zu denken, durch welchen dasselbe in dieser seiner Gestalt fortdauert. Nähme man ferner an, daß das Absolute oder die Substanz in einigen dieser Gestalten (die man, weil das Absolute ein Geistiges ist, auch Begriffe nennen kann), z. B. im menschlichen Geiste, nicht transitorisch, sondern ewig verweile, so würde diese Gestalt und das in ihr verharrende Absolute auch ewig von dem allgemeinen Absoluten geschieden sein. Freilich ist diese Gestalt und mithin die Existenz des Einzelwesens, weil sie ihren Grund nur im Absoluten hat, von demselben abhängig und in ihm begriffen. „Aber Abhängigkeit" — fährt Schelling fort — „hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer (an sich) sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei, und was es nicht sei. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und in so fern abhängig dem Werden, nicht dem Sein nach." „Es ist z. B. kein Widerspruch, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne

Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (consequentia absque consequente) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Dasselbe gilt vom Begriffensein in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich, nichts desto weniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiset, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffene nicht selbstlebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne ein Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen *)."

Schelling also behauptet im Allgemeinen, daß die Kategorieen von Grund und Folge und von Substanz und Accidenz auf das Absolute und die Welt angewendet, nicht verhindern, daß dasjenige, was als Folge oder Accidenz des Absoluten betrachtet werde, nicht in anderer Hinsicht selbst wiederum als Grund und Substanz betrachtet werden könne; und durch Wegräumung dieses logischen Hindernisses sucht er sich den Weg zu einer Schöpfungstheorie zu bahnen, nach welcher namentlich der Mensch, obschon seinem Wesen nach im Absoluten wurzelnd, dennoch der Form seines Seins nach als frei für sich bestehend betrachtet werden könne, und anderseits das Absolute, obschon in alle seine Productionen selbst mit eingehend, dennoch als Absolutes (der Form nach) über und außer denselben für sich bestehend erscheine. Man muß hier, sagt er, genau auf die Bedeutung der Copula im logischen Satze achten; sie bedeutet nicht eine Einerleiheit des Subjects und Prädicats. Wenn ich z. B. sage: dieser Körper ist blau, so meine ich nicht, dieser Körper sei weiter nichts als das, was man blau (blaue Farbe) nennt, sondern: dieser Körper sei unter andern Eigenschaften, die er hat, auch blau. Eben so, wenn es heißt: das Absolute sei die Dinge, oder alle Dinge seien das Absolute, so heiße das nicht so viel als: das Absolute sei weiter nichts als die Dinge, sondern nur so viel: es sei unter andern auch die Dinge, was es aber außerdem noch sei, und wie sein Begriff vollständig bestimmt werden möge, werde dadurch noch nicht gesagt.

Es ist also nicht die Meinung Schelling's, die Dinge oder selbst die Menschen seiten ihres realen Wesens ganz von dem Absoluten loszureißen und aus dem Verband der allgemeinen Kräfte zu lösen; er sagt vielmehr, es sei möglich, d. i. denkbar, daß der Mensch seiten seines realen Wesens im Absoluten integrire, und dennoch dabei in einer Form des Seins verharre, welche ihm den Charakter des Absoluten oder der Selbstständigkeit gebe; er werde zwar mit Recht eine Folge und Modification des

*) Von der menschlichen Freiheit. S. 413.

Absoluten genannt, aber er sei und bleibe dies blos in seinem einseitigen Verhältniß zum allgemeinen Absoluten; in anderer Beziehung sei er vielleicht gerade das Gegentheil, gleichwie z. B. ein Sohn das consequens seines Vaters, an sich aber selbst wieder vielleicht Vater ist.

Daraus also, daß wir den Menschen als fortwährend seinem Wesen nach integrirend in dem Absoluten werden denken müssen, folgt nicht, daß er überhaupt und in jeder Rücksicht unselbstständig und unfrei sei. „Es folgt vielmehr," fährt Schelling fort, „gerade das Gegentheil daraus. Die Immanenz des Absoluten in uns, oder unsere Immanenz im Absoluten ist das einzige Mittel, unsere Freiheit zu retten." „Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. mit der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch vielmehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts; zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?" — „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott*)."

Alles dies hier Angeführte enthält freilich noch keinen directen Beweis, daß sich der Mensch wirklich also zum Absoluten verhalte; denn aus der obigen logischen Deduction ging blos hervor, daß es nicht unmöglich, d. h. nicht undenkbar sei, daß der Mensch immanent im Absoluten

*) Von der menschlichen Freiheit. S. 403, 415.

und doch dabei auch zugleich selbstständig sei, und die zuletzt angezogenen Stellen enthalten mehr einen apagogischen als directen Beweis für die Sache, indem sie nur auf die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Lehre von der Freiheit hinweisen, welche allerdings wohl zu einer entgegengesetzten Ansicht hintreiben, welche jedoch damit vorerst nur noch als ein Postulat oder ein Glaubensartikel dastehen würde, für welchen die begreifliche Form und die Lösung des Widerspruchs noch zu suchen ist.

Abgesehen aber von einer solchen allgemeinen logischen Formel, zeigen sich auch noch andere unerwartete Schwierigkeiten, zumal wenn man sich von diesem philosophischen Standpuncte aus nach dem Inhalte der christlichen Theologie umsieht. Diese nämlich faßt die Freiheit des Menschen sogleich von der Seite der Sündhaftigkeit, und sobald wir mit Schelling diese hervorziehen, verwickelt uns die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott in andere, noch unauflöslichere Widersprüche, indem dieselbe mit der notorischen Unvollkommenheit der Welt und namentlich mit der Existenz des Bösen zu streiten und indem sie Alles vergöttert, Alles gut zu heißen und das Böse ganz zu leugnen scheint.

Hier nur war einer definitiven Antwort auf die Frage nach einer näheren Bestimmung des Pantheismus nicht länger auszuweichen. So viel geht aus Allem hervor, daß Schelling eine Immanenz des Absoluten und, in wie fen wir dies Gott nennen, Gottes in den endlichen Dingen lehre, mithin auch eine Identität der Creatur mit Gott in einem gewissen Sinne, jedoch nicht in dem der Einerleiheit; denn wenn man sich auch denkt, daß die ewige, in sich einige Naturkraft alle Gebilde der Welt durchströme, sie als ihre Gestalten trage und erhalte, so daß ohne diese Kraft die Dinge selbst nichts wären, so kann man doch deßhalb noch nicht sagen, alle Dinge zusammengenommen seien Gott, oder das höchste Wesen sei nichts weiter als der Inbegriff, das Collectivum aller existirenden Dinge. Das absolute Wesen kann allerdings, obschon es auch die Dinge oder in den Dingen ist, dennoch zugleich anderseits noch viel mehr sein, nämlich Geist, d. i. absolut vernünftiges Wissen und Wollen. Fanden wir nicht dasselbe im menschlichen Mikrokosmus? Das Lebensprincip unseres Leibes und die Intelligenz sammt Gewissen und Vernunft sind nicht zwei verschiedene neben einander wohnende Seelen, sondern ein und dasselbe Princip der Persönlichkeit; und doch unterscheiden wir es genau, oft nur zu scharf in seinen Functionen, nennen es in der einen Geist, in der andern Lebenstrieb, Sinnlichkeit, Begierde u. s. w. Es zeigt sich und existirt in dieser und in jener Form als dasselbe, allein es setzt sich auch gleichsam polarisch sich selber gegenüber, und erhebt sich auf die oben

dargelegte Weise im Proceß vom blinden Instincte hinauf bis zur reinsten Vernunft, ohne daß, wenn es diese geworden ist, es aufhörte, anderseits zugleich noch als blinder Instinct zu wirken.

So kann auch das Absolute in seinen tiefen Potenzen, z. B. als Licht und Schwere, der Träger oder die Substanz der Weltwesen sein, und zugleich in seiner höchsten, in seiner Function als sich selbst wissende Vernunft und Freiheit, über alle Welt und Creatur sich erheben, und dieselbe als Objecte, oder in diesen Objecten sich selbst gegenüber haben. Mit Recht nun wird dem Absoluten erst auf diesem Gipfel der Geistigkeit, also gerade im Gegensatze zur Creatur, der Name Gottheit beigelegt werden, den wir ihm zeither in den niederen Potenzen noch vorenthalten mußten.

Versteht man also unter Pantheismus weiter nichts als diese Art von Immanenz der Dinge in Gott, so ist Schelling's Lehre allerdings pantheistisch, und das System wird sich von dieser Immanenz nie lossagen können, ohne sich selbst gänzlich aufzugeben. Anderseits ist die also modificirte oder näher bestimmte Identitätslehre, wie eben gezeigt, so wenig Materialismus und Fatalismus, als es nur immer die Fichte'sche war.

Dennoch fanden sich in Schelling's System noch bedeutende Anstöße. Abgesehen nämlich von der Cardinalfrage, zu der es hier noch gar nicht kommt, ob überhaupt ein sich Potenziren des Niederen und Unvollkommneren zum Höheren und Vollkommneren logisch denkbar sei, — fiel es zunächst auf, daß durch jene Immanenz der Welt in Gott die Welt ihrem Wesen und Gesetze nach mit der alleinigen und mithin auch mit der höchsten und göttlichen Natur identificirt, also für absolut vollkommen und vernünftig erklärt werde, womit die empirisch sich aufdrängenden Unvollkommenheiten, die Uebel und die Sünden der Menschen unvereinbar schienen. Sodann, wenn die Natur unvordenklicher Weise erst als blos (blind) existirende Vernunft oder Natur an sich selbst wirkte und nach einem gewissen Processe (im Menschen) als dieselbe Vernunft zu sich selbst kam, zur wissenden Vernunft wurde, so mußte sich doch das ganze Weltsystem nothwendig in ein logisches Vernunftsystem verwandeln, in einen rein logischen Mechanismus oder Rationalismus, nach welchem alles Sein und Werden nicht anders denn als Gesetz in unfehlbarer Nothwendigkeit existirte — eine Consequenz, welche Hegel nachher verfolgte; und endlich wurde trotz aller Verschiedenheit, welche das Absolute auf der Stufe der Geistigkeit von der Welt haben mochte, dennoch das Absolute

selbst einem Processe unterworfen, wodurch es erst zur Gottheit wurde, die es früher nicht war; ein gewordener Gott aber, oder eine Perfectibilität der Gottheit ist und bleibt eine unserem Gefühle und der christlichen Religion durchaus widerstrebende Vorstellung.

Diese drei mit einander auf's Genaueste zusammenhängenden Schwierigkeiten mußten gehoben werden, wenn das System sich mit dem empirischen Leben und dem sittlich-religiösen Gefühle vollkommen versöhnen, dem Zwecke der Weltweisheit entsprechen, d. h. das höchste Weltbewußtsein vermitteln, und somit den Triumph allgemeiner Ueberzeugung feiern sollte.

Es ist klar, daß es, um mich so auszudrücken, ohne Herabsetzung der Bedeutung des zuerst bekannt gewordenen Systems zum Theilganzen nicht füglich abgehen kann, wenn dieser Zweck erreicht werden soll. Als ich diese Vorträge zuerst veröffentlichte, hatte es dem Meister noch nicht gefallen, sich über jeden dieser Puncte schriftlich auszusprechen; ausführlich war nur der erste, die Existenz des Uebels, von ihm in der Schrift von der menschlichen Freiheit behandelt worden, womit man die 1812 erschienene Streitschrift: „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" vergleichen konnte. — Ueber den zweiten Punct hatte er später die das Publicum nicht wenig überraschende kategorische Erklärung in der Vorrede zu einer Uebersetzung der bekannten Schrift Cousin's *) gegeben, daß er sein System als das System der Freiheit und als positive, geschichtliche, mit der Erfahrung Hand in Hand gehende uud zum Theil sogar auf ihr beruhende Lehre dem leeren logischen Rationalismus oder dem System der Nothwendigkeit, zu welchem sich unter Hegel's Händen der Anfang seines Systems, namentlich die Naturphilosophie, gestaltet habe, — geradezu entgegensetze. Ueber den dritten Punct aber, daß die Vernunft einen nicht gewordenen, sondern uranfänglich bewußten, freien und mithtn persönlichen Gott fordere, der auch als freier Schöpfer der Welt zu betrachten sei, hatten sich damals nur Schelling's unmittelbare Schüler, namentlich Beckers, in bedeutsamen Winken vernehmen lassen **).

Aus diesem Allen geht aber auch, meines Erachtens, schon so viel hervor, daß Schelling's neueste Lehre keineswegs der früher bekannten

---

*) Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Franz. v. Dr. Hubert Beckers, nebst einer beurtheilenden Vorrede des H. G. v. Schelling. 1834.

**) Dr. Hubert Beckers, über C. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persönl. Unsterblichkeit u. s. w. Hamburg, 1836.

geradehin entgegengesetzt und auf ein ganz neues Fundament gebaut sei; daß sie zwar der Naturphilosophie allerdings eine andere Stellung und Bedeutung im Systeme anweisen werde, als diese früher einnehmen zu wollen schien, daß aber die noch zu erwartende Darstellung im Wesentlichen wohl nur eine wissenschaftlichere Ausführung dessen enthalten werde, was schon in mehreren bereits erschienenen Schriften und namentlich in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit in unverkennbaren Grundzügen und Winken angedeutet ist. Werfen wir also, bevor wir die jetzt in ziemlicher Vollständigkeit vorliegenden Acten zu Hülfe nehmen, vorläufig noch einen Blick in jene merkwürdige Abhandlung.

Dreizehnte Vorlesung.

(Schelling's neuere Ansichten.)

In der Abhandlung über die menschliche Freiheit, der gehaltreichsten Schrift speculativen Inhalts, die wir von Schelling aus der spätern Periode oder wenigstens aus dem Uebergange zu derselben bisher besaßen, sagt er selbst (S. 419), gleichsam summirend und abschließend über sein früheres System: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen. Der Begriff der absoluten Substanz, die bei Spinoza noch als eine unregsame und leblose (gleichsam das noch unbeseelte Bild des Pygmalion) erschien, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben, betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde. In dieser (der Freiheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen Ausdruck zu finden."

Nun aber ist es nicht hinreichend, daß nur das Absolute als universelles Ich und freies Wollen begriffen werde, sondern es ist eben so nothwendig, zu zeigen, daß auch das Einzelne, die Naturwesen und namentlich das individuelle Ich der Menschen diese Freiheit, als den Grund ihrer selbst in sich tragen. Dies ist bereits früher dadurch geschehen,

daß die Identität des menschlichen Ich mit dem absoluten Urwesen aufgezeigt wurde.

Das positive Wesen der menschlichen Freiheit aber, wie sie sich im unmittelbaren Bewußtsein und in der Geschichte manifestirt, besteht darin, daß sie ein Vermögen des **Guten und Bösen** ist; jeder andere Begriff, z. B. von Unabhängigkeit u. s. w., ist nur negativ und besagt nichts von ihrem eigentlichen Wesen. „Dies ist aber auch," sagt Schelling, „der Punct der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit," und mithin, da Freiheit der positive Begriff des Wesens an sich überhaupt ist, auch die größte Schwierigkeit in der Philosophie überhaupt; denn „es ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es kann also auch mit der Ableitung der menschlichen Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit haben, sondern sie muß vielmehr eine von Gott unabhängige Wurzel haben, wenigstens in sofern sie ein Vermögen zum Bösen ist." Ist das Absolute oder das freie Wesen überhaupt auch das immanente Wesen der Dinge und namentlich der menschlichen Seelen, so ist unvermeidlich, entweder das Böse in das unendliche Wesen, die Substanz der Gottheit, den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch aber der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich aufgehoben würde; — oder es müßte die Realität des Bösen überhaupt geläugnet werden, was eben so unzulässig und aller Erfahrung widersprechend ist, auch den Begriff der Freiheit selbst wieder aufhöbe. Zwar läugnen Einige, wie z. B. Leibnitz, die Existenz des Uebels und moralischen Bösen in der Welt nicht geradezu, aber sie setzen es nur in eine Privation, in einen Mangel des Guten und in eine Beschränkung der Kraft dazu; allein auch hiermit ist die Schwierigkeit nicht vermindert, denn den Grund einer solchen Privation oder Beschränkung des Guten in den Weltwesen würde man doch zuletzt wieder nur in der allgemeinen und ursprünglichen Weltordnung und mithin in dem Urheber derselben finden können. Kurz, um das Vermögen zu einer gottwiderstrebenden That in gottgeschaffenen Wesen zu erklären, muß ein anderer Weg, als der bisher betretene eingeschlagen werden; es darf und kann nach allem vorher Gesagten die Immanenz des Absoluten in dem Endlichen nicht aufgegeben werden, das aber, was vom Absoluten oder Göttlichen in dem endlichen Wesen immanent ist, **kann nicht das ganze absolute Wesen der Gottheit, es kann namentlich nicht dasjenige sein, was in dem Absoluten gerade das Göttliche ausmacht.** Dies **aber führt auf eine Unterscheidung von etwas in Gott selbst, was**

auch in ihm nicht göttlich genannt werden könnte, oder auf eine Seite des Absoluten, von welcher betrachtet, es selbst nicht göttlich ist; denn „sollen die Dinge von Gott auf irgend eine Weise geschieden, und doch die Immanenz derselben beibehalten werden, so müssen sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist.“

Was ist nun dasjenige in Gott, was nicht er selbst ist? Oder von welcher Seite betrachtet ist das Absolute nicht Gott zu nennen? Dies führt auf eine neue oder doch anders als bisher modificirte Theorie des Absoluten zurück, deren Grundzüge wir zwar ebenfalls schon in der genannten Abhandlung wieder erkennen, jetzt aber in dem nach Schelling's Tode von dessen Sohne herausgegebenen authentischen Nachlaß vollständig ausgeführt finden.*)

Schelling geht hier vorerst von dem Satze Kant's aus, daß die Begriffe der Existenz und der Essenz unterschieden werden müssen. Jene, das bloße reine Sein oder Dasein, wird ohne allen Inhalt gedacht; man sagt damit nur, daß etwas ist, aber noch nicht was es ist. Die Vernunft oder das Denken hat es mit dem Begriffe des Inhalts, d. i. dessen, was ist, zu thun, nicht aber zu zeigen und zu beweisen, daß überhaupt etwas ist, indem dies nicht Sache der Vernunft und Wissenschaft, sondern der innern oder äußern Erfahrung, des unmittelbaren Innewerdens ist. (Bd. III. S. 60. Bis zu diesem allem Denken vorauszusetzenden Sein kann, ja muß auch die rationale oder negative Philosophie zurückgehen und es aller Entwickelung des Inhalts voraussetzen, es ist das jedem weiteren darüber Nachdenken zuvorkommende, das „unvordenkliche Sein.“ Der Zweifel, ob etwas existirt, fängt erst mit dem Was, der Essenz, dem Begriff, Wesen oder Inhalt des Existirens an, er bezieht sich nicht auf den Begriff der nackten Existenz überhaupt, sondern darauf, was das Existirende ist, was es möglicher Weise sein kann. Aber gerade darum, um die Erkenntniß des Inhalts, ist es der Philosophie zu thun. Das uns unmittelbar gegebene Dasein kann, wie die Erfahrung lehrt, ebensowohl nicht sein als sein, es ist nur zufällig, nicht nothwendig und wahrhaft Seiendes, denn es entsteht und vergeht, verändert sich u. s. w. Alles zufällig Seiende aber, d. h. jedes solche, das existiren und auch nicht existiren kann, aber doch existirt, setzt einen anderweiten Grund voraus, warum es existirt, und indem die Vernunft sich genöthigt findet

*) Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Zweite Abth. Stuttg. u. Augsb. 1856. (Zur Zeit 1—4. Bd.)

diesen, also das wahrhaft und nothwendig Seiende, zu suchen, geht sie sofort über das thatsächlich Daseiende, das Wirkliche, hinaus und zu dem Begriff der Möglichkeit, Potenz, als des prius des Seins fort. Damit geht sie auch von der wirklichen Existenz ab in's Reich des Denkens, der bloßen Begriffe, hinüber, und „was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als zur bloßen Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht." (III. S. 162). Die bisherige rationale oder negative Philosophie ist stets den verkehrten Weg gegangen, sie hat von dem Denken und dem Begriff aus, also von dem blos denkbar Möglichen, der Potenz, auf die Existenz zu schließen unternommen, wie namentlich im ontologischen Beweis, der zeigen sollte, daß zum Begriff des vollkommensten Wesens die Existenz als Prädicat gehöre. Es ist aber vielmehr von der Existenz aus zur Essenz zu gehen, und zwar so, daß jene als negative Bedingung vorausgesetzt wird, wenn diese, die weiteren Inhaltsbestimmungen, gesetzt werden sollen. Was irgend wie wirken, ja was sich selbst erst aus der Potentialität zur Wirklichkeit erheben sollte, das müßte doch selbst schon existent sein. Das Seiende könnte sich eher in ruhende oder unthätige Potentialität versetzen, als ein schlechthin nicht Seiendes in irgend welche Wirklichkeit. Jenes ist denkbar, es ist mit der vorausgesetzten Existenz nicht unvereinbar, nicht aber umgekehrt dieses. (Bd. IV. S. 338). Negativ ist die rationale Philosophie zu nennen, weil sie auch jenes erste unvordenkliche Sein nur im Begriff (nur als gedachtes) hat und folglich auch alles, alle Dinge, zu deren Deduction sie fortgeht, nur erkennt, wie sie unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken sind, nicht aber darum auch deducirt, daß sie existiren. „Positiv dagegen ist diese unsere Philosophie, denn sie geht von der Existenz, dem actuellen Sein dessen aus, was in der negativen Philosophie als der Begriff des nothwendig Existirenden zuletzt gefunden worden ist. (Bd. I. S. 564). Denn auch die negative Philosophie kann zuletzt bis zu dem Beweise vordringen, wie das absolut Nothwendige, das Ur- und wahrhaft Seiende, Gott, wenn es ist, sein, d. h. aber hypothetisch immer nur: gedacht werden müsse, nämlich als absoluter Geist.

Diese Beweisführung nun, die eigentlich noch zur negativen Philosophie gehört, stellt Schelling in seiner sogenannten „Potenzenlehre" — einer Art von abgekürzter Ontologie oder Metaphysik — dar, die er als Einleitung seinen Vorträgen über Philosophie der Mythologie und Offenbarung

in mehrfacher Ueberarbeitung, ausführlicher und abgekürzter, voranzuschicken pflegte*), diese Beweisführung gehört noch der negativen Philosophie an, denn sie ist „aufsteigend, ascendens" von dem bloßen Existenzbegriff zu dem des höchsten Seins, der Geistigkeit, während von da an die positive „descendens" verfährt, also eine förmliche „Umkehr" macht, die man bisher noch nicht versucht hatte, und wozu es einer ganz andern Methode bedarf, weil das Princip, wovon sie ausgeht, der vollkommene Geist und dieser der vollkommene freie, selbst- und zweckbewußte Wille ist, der nicht mehr ein blind nach natur- und formallogisch nothwendigen Gesetzen wirken müssendes Princip ist, dessen Wirken also auch, wenn es gewirkt hat, erst aus der That, geschichtlich, erkannt werden kann.

Diese Potenzenlehre stellt sich im Wesentlichen so dar: (III. S. 155 fgd.) Die rationale Philosophie setzt überall dem wirklich (actu) Seienden ein Seinkönnen, eine Potenz, Möglichkeit als Grund desselben voraus, da nun aber eine wirksame Potenz selbst schon seiend sein muß, so ist der Begriff der Möglichkeit in abstracto, für sich allein, nicht festzuhalten, er schlägt sofort in wirkliches Sein, Existenz, um. Hinwiederum muß nun aber auch alles wirklich Seiende die Möglichkeit des Seins in sich tragen und voraussetzen; so muß diese, die Potenz, gedacht werden als ein Grundwesen, was keinen Augenblick für sich sein kann, sondern nothwendig und blindlings in's Sein übergehen muß. Es muß also gleich sein dem „Wollen;" „der Unterschied vom menschlichen Wollen ist nur der, daß jenes Wollen blind, dieses besonnen ist. Wille aber ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe." (III. S. 207.) „Jenes ursprünglich Seinkönnende aber, dem der Uebergang vom Nichtsein zum Sein nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen ist, kann in seinem Sein auch nichts anders sein als eben ein activ gewordener, gleichsam entzündeter Wille." — Einschaltend können wir gleich hier im Anfange nicht umhin zu bemerken, daß das Wort Wille hier nur uneigentlich und im Grunde widersprechender Weise gebraucht wird, wo eigentlich nur von einem blinden Triebe die Rede sein könnte; auch nennt Schelling selbst anderwärts dieses Princip — das er übrigens mit Recht als das eigentlich Reale betrachtet — Kraft oder Triebkraft. —

Bis jetzt also haben wir blos diese beiden Begriffe des Seinkönnenden als (erste Potenz A.) und des blind oder geradezu Seienden (B)

*) Sämmtl. Werke. 2. Abth. Bd. I. 17. Vorl. Bd. II. S. 49 fgg. Bd. III. S. 148 fgg. Bd. IV. S. 337 fgg.

und ihr Verhältniß zu einander erörtert, welches noch kein freies, sondern ein nothwendiges ist, dergestalt, daß das rein Seiende zugleich das sein Könnende und dieses sofort auch jenes ist. „Das aber was eigentlich gewollt wird, ist die freie Selbstbestimmbarkeit des Wesens, sich als sein Könnendes im bloßen Können erhalten, so wie auch ad actum übergehen zu können." Es muß also in dieser Identität, in welcher beide Momente verknüpft und in Eins zusammengeflochten sind, die Art und Weise der Verknüpfung, die Copula, erklärt werden. Hätten wir vom Sein nur den ganz abstracten Begriff der Identität, den die Eleaten hatten, so ließe sich mit dieser Identität ohne Unterschied in sich gar nichts anfangen; da wir aber schon gesehen, daß das Seiende unmittelbar auch das sein Könnende ist, so verwandelt sich uns dieser Begriff in einen lebendigen, der ein Fortschreiten möglich macht. Durch diese dynamische Ansicht vom Seienden oder von der Substanz „ist gleich anfänglich jene alle Unterscheidung aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen;" denn eben mit dem Begriff jener concreten Identität, welche das Dritte (C) ist, zu dem wir vom reinen Sein aus vermittelst des Könnens kommen, ergiebt sich jenes Eine, die Substanz oder das Wesen, als „das sich selbst Besitzende, das sich selbst in seiner Gewalt hat," nicht mehr blos von Anderen äußerlich bestimmt, begrenzt, in sich zurückgedrängt zu werden braucht, sondern sich selbst durch seine eigene Potentialität begrenzt.

Dies sind die drei „Potenzen," die, wie sich später ergeben wird, in der wirklichen creatürlichen Welt auch wieder auf gewisse Weise getrennt, jede für sich wirken können. „Weiter aber — fährt er fort — können wir auch hierbei, bei jenem Dritten, noch nicht stehen bleiben, denn als das schlechthin oder rein Seiende schließt es das Seinkönnen, als schlechthinnige Objectivität die Subjectivität, und als dieses jenes aus, es wäre nur das, was, wenn es Potenz ist, nicht Actus, und wenn es Actus ist, nicht Potenz sein könnte; „weder als das eine noch als das andere können wir es ansehen als das um seiner selbst willen Seiende, was das eigentliche Ziel des Wollens sein kann und sein soll." Dieses kann es aber nur sein, wenn es im Sein nicht aufhört Potenz zu sein, und im Potenzsein nicht aufhört actus zu sein; wenn wir das Seinkönnende Subject, das rein Seiende Object nennen, so ist die concrete Identität beider das unzertrennliche Subject-object „und dies ist das, was wir eigentlich wollen können und daher auch schon ursprünglich wollen." (S. 235.) Dies aber ist der Character der vollendeten Geistigkeit." (239.) Wir sehen ein, und zwar schon die negative

Philosophie endet damit, daß, wenn etwas ist, das an und für sich seiende Absolute ein absolut Freies, ein Geist sein muß. Wir haben uns zwar jener drei Begriffe in unserer Deduction als Voraussetzungen bedient, aber keinesweges der Zeit nach, so daß eins aus dem andern entstünde, sondern sie sind allzumal unzertrennbar constitutive Momente des einen absoluten ewigen Urgeistes; „er ist ihre übermaterielle Einheit, und sofern — versteht sich auch nicht der Zeit sondern der Sache nach — ihr prius; wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen (ὑποκείμενα), wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um; was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt."

Bis hierher reicht die negative Philosophie, sie erreicht den höchsten Begriff, den des vollkommensten Geistes. Aber theils ist dies alles doch immer nur erst eine idelle Construction, die nur hypothetisch zeigt, wenn ein absolutes Sein ist, wie es zu denken ist, theils ist damit, als das Erste und Höchste den vollendeten Geist zu setzen, noch nichts gethan, wenn man nachher von ihm aus nicht weiter, nämlich in die wirkliche Welt, gelangen kann. (249.) Allerdings haben wir damit die Idee des vollkommenen Seins, der Geistigkeit, und zwar der Geistigkeit im echten und wahren Sinne erreicht, nicht wie sie gewöhnlich gefaßt wird, als eines bloßen Denkens, sondern in ihm zugleich das reale, substantielle Moment als das Seiende (weil dieses Reale nichts anders ist als das energische Streben, der „Wille" oder Trieb); wir haben also die Idee einer reell-ideellen wahrhaft lebendigen Einheit, eine wahre Monas, die die Allheit der Momente in sich für sich ist, als das Absolute erkannt, aber noch keine creatürliche Welt, noch nicht diese unsere Welt „sondern nur allein und einzig Gott." „Mit diesem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein." Denn ein in diesem Sinne absoluter Geist hat gar nicht mehr nöthig aus sich herauszugehen, er kann nicht mehr als die nothwendige Quelle eines andern Seins, der wirklichen Welt betrachtet werden, sondern ist selbst schon alles Seiende — allgenugsam — in sich. Vermöge der in ihm enthaltenen drei Potenzen, Momente oder „Principien" kann er zwar begreiflicher Weise Grund einer realen Welt werden — und ist es in der That geworden „weil auch eine wahrhaft objective Philosophie in Wahrheit doch Gott als das Princip der Welt anerkennt," aber von ihm aus „kann die Deduction der positiven Philosophie nur als ein freies Verfahren und auf historische Weise gemacht werden. „Nur die Unfähigkeit oder vorschnell gefaßte

Meinung, es sei unmöglich diesen Weg zu finden das (wirkliche) Sein als ein frei gesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es doch allein auch ein vernünftiges Sein sein kann, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat." (S. 250.) Als vollendeter Geist muß Gott schon in sich und für sich selbst das absolute freie Wesen sein. „Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge." „Nur weil er an keins seiner Momente ausschließlich gebunden, sondern „frei in allen seinen Gestalten sein kann, ohne darum die andern zu verlieren, so ist er der all-einige Geist, d. h. eine wahre lebendige Allheit."

In dieser ganzen Entwickelung war also nirgends von einem Sein außer dem Geiste die Rede, er ist der durch seine Natur (seinem Begriff nach) alleinige „einsame", die ganze in sich geschlossene Wirklichkeit — es ist da nur absoluter Monotheismus an und für sich. Aber um ganz frei zu sein, muß er auch außer sich (praeter, nicht extra se) zu existiren, d. h. ein Sein zu setzen, von dem er sich unterscheidet, die Macht haben. Es handelt sich also nunmehr darum eine freie Schöpfung nicht blos anzunehmen sondern auch zu begreifen. „Obschon in Gott alles Wirklichkeit ist, so verhindert doch nichts, daß an diesem seinen eignen Sein sich ihm die M ö g l i c h k e i t eines andern, also nicht ewigen Seins darstelle, denn gesetzt wird sie eigentlich damit noch nicht, sie wird es erst durch seinen Willen, w e n n er will, ohne seinen Willen ist sie nichts." Wenn diese Möglichkeit — freilich nicht ohne den göttlichen Willen — sich aus dem Grunde seines Wesens erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung erfolgen, indem auch zugleich die andern Potenzen, die im absoluten Geiste Eins sind, jede eine mittelbare Potentialisirung erfahren. Denn eben indem die eine sich in sich verselbständigte, würden die andern relativ ausgeschlossen und somit sich gleichfalls relativ für sich begründen. Da jedoch die Ureinheit zugleich in ihnen unauflöslich fortbesteht, so würde keine völlige Losreißung sondern nur eine gegenseitige Spannung der besondern Potenzen unter sich entstehen, und sich dieses Verhältniß, dem absoluten Geiste als möglich zeigen, bevor er es actuell eintreten läßt. Diese Möglichkeit erhebt sich aus der ersten Potenz, dem blind Seienden (dem Triebe) wie von selbst, gleichsam ohne sein (Gottes) Zuthun, aber nicht ungern gesehen, denn er sieht darin die Möglichkeit eines andern von ihm selbst unterschiedenen Seins, das er, wenn es sich ihm sichtbar gemacht hat, nun auch wollen kann. Dieses Moment wird, wenn es Potentialität in sich gewinnt, „gleichsam losgelassen" seiner

Natur nach nur blind wirken; es wird durch diese Potentialisirung nicht etwa frei, zu wirken und nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seiende wieder herzustellen, das es ursprünglich war. Ebenso würde, wenn es zur wirklichen Spannung käme, die zweite Potenz aus ihrem Ansichsein zwar heraustreten, würde aber das wirkliche Sein an einem andern, dem blind Seienden haben, und nicht eher ruhen, als bis es mit diesem zugleich in das Absolute wieder zurückgebracht wäre. Ebenso endlich auch das dritte Moment als besondere Potenz.

Diese drei Gestalten würden sich also dem absoluten Geiste als eben so viele Potenzen eines künftigen, von ihm selbst unterschiedenen Seins zeigen, über und in welchem jedoch er selbst immer fortbestehen würde als das diese getheilten Potenzen in der Natur zusammenhaltende Höhere und durch dieses Zusammenhalten ihre widerstrebenden Naturen in einen lebendigen Proceß versetzende Vierte, Ueberweltliche oder Ueberseiende, sein und bleiben, nämlich der absolute Geist oder Gott. So zeigt sich, warum wir die drei Momente des Absoluten Potenzen oder Principien (ἀρχαί) genannt haben, nicht als wenn sie den Geist selbst erzeugten, sondern nur in sofern in ihnen die Möglichkeit der creatürlichen Welt sich darstellte.

Das Endziel dieses Naturprocesses aber müßte doch das Wiederzurückbringen dieser wirkenden Naturmächte — denn dazu wären sie geworden — in ihre vorige Stelle und Unterordnung im absoluten Geiste sein. Zwischen dem ursprünglichen Geistsein und der finalen Zurückbringung dieser Potenzen liegt, wie man sieht, die ganze Natur, die ganze wirkliche Welt mit allen ihren Stufen und Geschlechtern von der niedrigsten an bis zur höchsten, welcher höchsten das menschliche Gattungswesen entspricht, und auf diese Weise wäre denn der ganze Naturproceß wesentlich und im Allgemeinen erklärt, das Besondere fällt der speciellen Entwickelung der „Naturphilosophie" anheim, die hiermit als untergeordneter Theil dem System einzuverleiben ist.

Aber wozu, zu welchem vernünftigen Zweck, fragt Schelling jetzt weiter, wäre überhaupt ein solcher Proceß nöthig? Der ganze Proceß wäre für Gott in Wahrheit resultatlos, da er, Gott selbst, schon vom Anfang an alles hatte und alles war, was er zuletzt wieder bekäme. (S. 291 fgg.) „Das eigentliche Motiv muß also in etwas liegen, was ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht sein könnte." (277.) „Ein solches aber kann nur die

Creatur sein." — Also um der Welt willen, damit die Welt existire, Geschöpfe daseien und leben, um dieses objectiven Zwecks willen, hat Gott die Welt ins wirkliche Dasein treten lassen und zwar auf freie zweckbewußte Weise.

Aus dem bisher Mitgetheilten geht, wie mich dünkt, unwidersprechlich hervor, daß Schelling sich in der That weit über den frühern Standpunkt der „Naturphilosophie" und des ersten „Identitätssystems" erhoben hat, und über den Proceß jener sich selbst entwickelnden Nothwendigkeit, welche nichts anders war, als der antike Hylozoismus des vorchristlichen Bewußtseins, hinausgeschritten ist zu einem Theismus, der ebensosehr die überweltliche Geistpersönlichkeit Gottes, wie zugleich auch die Immanenz desselben in der Welt vermöge einer realwirkenden Machtthätigkeit, aber mittelbar „als Weltseele", festzuhalten sucht. Denn Gott als Geist ist ewig sich selbst unmittelbar bestimmende allgenugsame Einheit der Potenzen in sich für sich selbst, seine Werkthätigkeit aber, welche die in der creatürlichen Welt getheilten Naturmächte zusammenhält, ist der Actus, die Wirkung jenes überweltlichen Geistes in den materiellen Potenzen und „für diesen Begriff eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu sein, sondern nur um ein Anderes zu sein, d. i. um diesem Ursache des Seins zu sein, hat die Sprache den treffenden Ausdruck der Seele." (Bd. I. S. 402. 417. 447.) Vermöge dieses Mittelwesens sucht Schelling jetzt die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, d. i. dessen, was in Gott Gott selbst ist, mit der relativ freien Selbstwirksamkeit der creatürlichen Wesen zu vermitteln, dergestalt, daß die göttliche Thätigkeit nicht mehr unmittelbar die der endlichen Geschöpfe ist (wodurch jedweder Eigenwille und jede Selbstthätigkeit derselben aufgehoben und nur ein denkender Geist, ein spiritueller Pantheismus übrig gelassen würde), anderseits aber auch die Welt nicht von Gott losgerissen und diesem im Sinne des schlechten, dualistischen Theismus über und außer der Welt stehen bliebe. Um diese Isolirung, der ja auch unser tiefstes religiöses Abhängigkeitsgefühl widerspricht, zu vermeiden, bedient sich Schelling seiner Potenzenlehre und des durch sie eingeleiteten physisch-ethischen Weltprocesses, wobei freilich die physisch-reale Seite vorzugsweise betont wird. Es soll dadurch eine freie Schöpfung begreiflich gemacht, die Möglichkeit derselben in Gottes universellem Wesen selbst nachgewiesen werden, aber nicht auf die gewöhnliche Weise durch Emanation oder gleichsam Ausstoßen des creatürlichen Seins, sondern gewissermaßen umgekehrt: „Gott entäußert sich nicht zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst in seine

Gottheit dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit." (Bd. IV. S. 353.)

Hat nun Schelling allerdings hiermit nicht mehr die blinde Nothwendigkeit eines zur Entwickelung drängenden Naturgrundes und Gesetzes als Grundkategorie stehen gelassen, sondern die Freiheit zum absoluten Princip der Welt und der sie nach-denkenden Philosophie erhoben, und sich selbst damit auf den ethischen Standpunkt gestellt, wie wir willig anerkennen, so bleibt dabei doch einerseits zu verwundern, daß er dieses Princip nicht als positive Liebe geradehin ausgesprochen und weiter zu entwickeln beflissen ist; anderseits aber kann man billig bezweifeln, daß es ihm durch obige Potenztheorie, die, wie gesagt, die ganze Metaphysik vertreten soll, gelungen sei, der beabsichtigten Freiheitslehre einen völlig sichern Unterbau und überzeugende Kraft zu geben. Wir werden bei Hegel auf eine dialectische Entwickelung jener Möglichkeits- und Wirklichkeits-Kategorien stoßen, die mit einem ganz andern Resultat, nämlich mit dem Begriff der Nothwendigkeit endet, während wir bei der Schellingschen Entwickelung bei gehöriger Aufmerksamkeit leicht entdecken, daß der eigentliche Grund des Fortschreitens vom blinden Sein zur Möglichkeit und von dieser zur Freiheit nicht sowohl objectiv im Inhalt dieser Begriffe selbst, als vielmehr darin verborgen liegt, daß „wir" dabei nicht stehen bleiben können, „daß es noch nicht das ist, was wir wollen können." Es wird damit ein Beweggrund eingemischt, der in uns, dem philosophirenden Subject, liegt, den wir aus unserm eignen Wesen und Willen, der sich frei fühlt, schöpfen, und die Frage erneut sich, mit welcher wissenschaftlichen Berechtigung wir diese Idee auf das Absolute übertragen, so daß immer noch eine weitere und verwickeltere Erörterung nöthig scheint, als die verhältnißmäßig einfache der Potenzenlehre, die sich innerhalb jener drei Kategorien bewegt.

Werfen wir jedoch noch einen Blick auf die weitere Ausführung, die Schelling selbst jenem Princip in seiner Religionsphilosophie, die in die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung sich theilt, gegeben hat, so weit dies zur Charakterisirung des Systems nöthig und den allgemeinen Grundzügen nach in der Kürze thunlich scheint. Zum Verständniß dieser Religionsphilosophie kommt im Vorwege alles darauf an, daß die Religion nicht blos als ein intellectuelles, sondern zugleich reales Verhältniß zwischen Gott und Menschheit — wie auch unser Abhängigkeitsgefühl besagt — aufgefaßt und anerkannt werde. Anfangs im Naturzustand befand sich das Menschengeschlecht noch unter der unmittelbaren Herrschaft der Naturpotenzen und zwar zuerst des blinden Seins.

Dieses energirte noch in den Menschen und ohne eigentliches Selbstbewußtsein folgten sie blindlings dieser Macht. Es fragt sich aber, wie sie dieser Macht verfallen und wie überhaupt jener nicht sein und bleiben sollende, sondern durch einen Proceß, den Proceß der Potenzen, wieder aufzuhebende Zustand herbeigeführt worden sei. Hier knüpft sich die Deduction wieder an die schon früher in der Abhandlung über die menschliche Freiheit vorgetragene Lehre vom Urmenschen, Adam Kadmon an, „in dem Sinne, daß der Eine Mensch, der in uns allen lebt, ursprünglich allerdings außer und über aller Materialität im reinen geistigen Centrum war, aber aus diesem heraustrat und selbst dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorstellung, die (wie Schelling sagt) ganz übereinstimmend theils mit der altjüdischen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenschen, ist, theils mit der christlichen, welche sagt: wir haben alle in Adam gesündigt, was nichts anderes heißt, als: der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir alle sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen." (Bd. III. S. 455.) „Und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit," wodurch alle die untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erhoben und der Mensch in ihre Gewalt fiel. So lange jene als bloße Möglichkeiten unter dem Oberhaupte gefesselt blieben, waren sie nicht bös, aber sobald sie, wie in einem anarchischen Staate selbstwillig hervortreten, zerstören sie den ganzen Organismus und treten als Krankheiten und Uebel aller Art auf. Das also ist der Ursprung der Uebel und des Bösen in der jetzigen Natur- und Geisterwelt. (Bd. IV. S. 282.)

Die durch jenen Abfall des Urmenschen entfesselten Potenzen sind auch im mythologischen Proceß die eigentlich wirkenden Ursachen; die erste ist die hemmende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Processes (397), der mit der ausschließlichen Herrschaft des B, des schrankenlos Seienden beginnt, in dessen Gewalt das Bewußtsein sich befindet. Herausgetreten aus seiner Latenz hat es seine Centralität verloren, ist zur formlosen Materie geworden. Gleichwohl lebt die Tendenz, sich wieder zur Geistigkeit zu centralisiren, noch in ihm als entgegenstehende, conträre Potenz (A) fort, der Kampf, der zwischen beiden beginnt, ist der Moment der ersten Entstehung des astralen Systems, und diesem kosmischen Vorgange entsprechend ist der erste Zustand des Bewußtseins der ältesten Menschheit die astrale Religion oder der Zabismus. Die Menschheit war in dieser Periode noch eine, ungetheilte. So lange der Mensch dem allgemeinen Gott anhängt, den

nicht Tempel noch Mauern umschließen, dem nur der grenzenlose Raum des Weltalls gleichkommt, so lange ist auch das Feld seine Wohnung, der Himmel sein Dach; in dieser Zeit schweiften die Menschen noch in der wüsten, wilden Ungebundenheit des Nomadenlebens umher gleich den scheinbar widerstreitenden Bewegungen der Gestirne, in deren Wesen das Bewußtsein selbst versetzt und gleichsam eingetaucht war. Die Menschheit war da noch nicht in Völker getheilt — ein Ereigniß, das später mit der Theilung des religiösen Bewußtseins selbst zusammenfiel und in der Sage vom babylonischen Thurmbau noch erinnert wurde. — „Dieselbe Nothwendigkeit, welche den Geist der Menschen auf das Siderische richtete, und die in sofern das Gesetz ihres Bewußtseins war, wird zugleich das Gesetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man sagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in ihrem Zuge durch des Aethers Wüste (um mit Pindar zu reden), sah jene Menschheit nur das Bild ihres eigenen Lebens.“ „So kann man allerdings in gewissem Sinne sagen: die älteste Religion der Menschheit war Monotheismus (in wie fern wenigstens nicht Polytheismus, sie galt nur Einem Princip), nur daß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinne, in wie fern er zugleich den Begriff oder das Bewußtsein des wahren Gottes einschließt, versteht.“

Im Bewußtsein jedoch lebt noch die zweite Potenz, die das Schrankenlose in Begrenzung zurückführen, sich dasselbe zu unterwerfen strebt. Jene Gottheit, die erst unbedingt herrschte, und nach der altorientalischen Denkweise mit männlichem Namen Uranos (oder gleichbedeutenden) benannt wurde, neigt sich nun in einer zweiten Periode, in welcher eigentlich erst der mythologische Proceß beginnt, der Unterwerfung zu, er wird passiv, empfänglich, erweicht sich gleichsam zur Weiblichkeit, und dies wird nun mit entsprechenden weiblichen Namen: Urania, Mylitta u. s. w. angedeutet. So bei den Persern, Assyrern, Arabern. Mit dem Erscheinen dieser weiblichen Gottheit hat nun schon die zweite Potenz Raum im Bewußtsein gewonnen; das Weiblichwerden des ersten Gottes ist eben ein Zeichen der Ankunft des zweiten. Dieser meldet sich nun als Sohn der Urania (bei den jetzt bereits getheilten Völkern unter verschiedenen Namen) und unterwirft, entthront, entmannt den ersten Gott, der jedoch nicht gänzlich verschwindet, sondern nur durch lange Kämpfe in den Hintergrund oder Abgrund gedrängt wird. So bildet und bereichert sich der Polytheismus allmälig in der folgenden dritten Epoche mit immer mehr Göttergestalten und Göttergenerationen; wie er aber vom Anfang an auf Monotheismus beruht, so tritt er auch zuletzt, in einer vierten Epoche,

wenn der mythologische Proceß vollendet und die dritte Potenz zur Wirklichkeit gelangt ist, wieder hervor, nämlich nunmehr als concreter ganzer Gottesbegriff. So erklären sich bei dem Griechen successiv die Gestalten des Kronos und der Kybele, die sich zu jenem verhält, wie Urania zu Uranos, und weiter die Namen des unsichtbar gewordenen Gottes (Aides), der Persephone = Demeter u. s. f. Der ganze mythologische Proceß bewegt sich in wiederholten Epochen des Kampfes der Potenzen, der Aufrichtung und Unterwerfung der himmlischen Mächte zu chthonischen, die als viele Götter verehrt werden, aber an sich derselbe Gott seiend, gleichzeitig (und meist ohne nachweisbaren Zusammenhang) bei verschiedenen Völkern unter verschiedenen Namen zu dem Ziele hin, welches die mythologische Bewußtseinsgeschichte endlich bei den Griechen erreicht und hier in den Mysterien gefeiert wird. Da tritt nun endlich der „kommende" Gott unter dem Namen des Dionysos hervor, ein Name, den Schelling in weiterer Bedeutung überhaupt von dem kommenden und sich allmälig hervordrängenden Gotte gebraucht; die ganze vorchristliche Mythologie kann deßhalb, entsprechend der Christologie, eine Dionysologie genannt werden (333), in welcher der Polytheismus verläuft, so daß jene wiederholten Zeugungen, die für das noch unfreie mythologische Bewußtsein immer neue, besondere Göttergestalten setzten, nunmehr als ein Proceß erkannt worden, in welchem sich successiv die zur Entwickelung gekommene Dreieinheit der Potenzen offenbart hat. — Damit sind wir an die Schwelle des wahrhaft als Dreieinigkeit gewußten Monotheismus und somit zur Offenbarungsphilosophie gelangt.

Hiermit beginnt ein völlig neuer Proceß in der Geschichte der Menschheit, den wir aber nicht verstehen können, wenn wir jenen vorgeschichtlichen, mythologischen nicht kennen und mit diesem zu verknüpfen wissen. Die Grundidee oder der eigentliche Inhalt der Offenbarung, worunter wir das Christenthum im Gegensatz zum Heidenthum oder der Mythologie verstehen — denn das Judenthum ist doch nur das Christenthum in der Ahnung und Weissagung — ist ganz allein die Person Christi; in der Philosophie der Offenbarung handelt es sich nur darum, diese Person zu begreifen. Wir haben bereits eine von Weltzeiten her die Schöpfung vermittelnde demiurgische Potenz in Gott, dem absoluten alleinigen Geist, kennen gelernt, den wir deßhalb den Vater nennen; zum wirklichen Sohn wird diese Potenz aber erst am Ende der Schöpfung, da, wo sie sich zur wirklichen Persönlichkeit im Menschen- und Gottessohne erhebt, indem sie sich wieder zum Herrn des Seins macht, das durch den Sündenfall des ersten Adam aus dem ursprünglichen Ver-

hältniß losgerissen worden war. Die Bestimmung dieser demiurgischen Potenz war, dieses Sein wieder unter die Herrschaft des Vaters zurückzubringen, sie mußte sich deßhalb selbst erst desselben bemächtigen, sich zum Herrn desselben machen. Mit jenem Falle hörte sie zwar nicht auf, in sich selbst göttliche Persönlichkeit zu sein, ihr Wille blieb derselbe, den sie als gottimmanente (als Logos) gehabt hatte, nur gegenüber dem neuerregten Princip, dem Sein, das nicht sein sollte, das sie sich selbst erst wieder zu unterwerfen hatte, war sie nicht mehr Herr, sondern entherrlicht, leidend und vorerst nur *natürlich* wirkende Potenz. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtsein sich zum Herrn jenes Seins emporgerungen und also in so weit wieder auch äußerlich göttliche Persönlichkeit ist und Herr über das Sein, das sie unabhängig vom Vater besitzt; sie ist *göttliche* Persönlichkeit, weil sie Herr des Seins ist, *außergöttliche*, weil sie dieses Sein als ein vom Vater ihr nicht gegebenes, von diesem unabhängiges besitzt, das sie als solches fortwährend besitzen könnte, *wenn sie wollte*, das sie aber freiwillig, mit freiem Gehorsam dem Vater wieder zurückbrachte. Darin besteht ihre Freiheit: der Sohn konnte vom Vater unabhängig in eigener Herrlichkeit existiren; diese Herrlichkeit aber verschmähete er, er war frei gehorsam dem Vater, „und darin ist er Christus, das ist die Grundidee des Christenthums.“ (Bd. IV. S. 36.) Erst am Ende des Schöpfungsprocesses ist also der Sohn *wirklicher Sohn*, obschon gleich im Anfang des Schöpfungsprocesses gezeugt, denn „gezeugt“ nennen wir ein Wesen, welches von einem andern gleichartigen zwar gesetzt, aber so gesetzt ist, daß es sich selbst erst vollständig zur Wirklichkeit zu entwickeln hat. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären; denn es ist dasselbe Substantielle, was der Vater ursprünglich besitzt und in der Schöpfung in Spannung setzt und erhält, und dasselbe Substantielle ist es auch, was der Sohn besitzt, während seiner Menschheit auf Erden und was er wieder zurückbringt unter die Herrschaft des Vaters und im Zustande seiner Erhöhung gemeinschaftlich mit ihm fort und fort besitzt, bis zu der Welt Ende. Allerdings wird der Sohn herrschen bis alle Gegner unterworfen sind und dann Gott dem Vater das Reich zurückgeben, aber damit nicht sich selbst auflösen, sondern fortfahren die Welt, jenes zurückgebrachte Sein, das der Vater nur durch die Wirkung des Sohnes wieder in sich hat, mit ihm zu vermitteln. Nur die *ausschließliche* Herrschaft giebt er zurück, um sie ewig mit dem Vater gemeinschaftlich fortzuführen. „Und da dasselbe, was von dem Sohn gilt, auch von der

dritten Potenz, dem Geist, zu sagen ist, so entsteht uns nun hier jene gesteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeitsidee ist." (IV. S. 65, III. S. 317.)

Somit ist das Erlösungswerk der Welt und Menschheit vollzogen, und nicht nur die Menschwerdung des Sohnes und der Offenbarungsact, sondern auch erst der mythologische Proceß völlig begreiflich gemacht, sowie der geschichtliche Zusammenhang beider. Als Potenz ist der „kommende Gott" schon den ganzen mythologischen Proceß hindurch thätig, weil im religiösen Bewußtsein der Menschheit wirkend, aber erst zuletzt ist er als Gott wirklich gekommen und offenbar geworden, womit der neue erst eigentlich geschichtliche Proceß beginnt; denn nicht blos mit diesem Zusichselbstkommen und weltbewußter-Mensch-werden ist das Werk vollendet, sondern erst damit, daß der Sohn diese Eigenherrlichkeit dem Vater opfert, alle ihm gegebene und von ihm selbst errungene Macht für sich aufgiebt, und dem Vater wieder zurückstellt. Dies also, die Opferthat des Sohnes, ist erst das Specifische des Christenthums und der Offenbarung; dies aber konnte nicht mehr eine blinde Potenz, das konnte nur eine freie Person vollführen.

Wir unterdrücken hier noch die mancherlei kritischen Bedenken, die sich uns bei dieser Darstellung vielleicht aufgedrängt haben, bis wir im Stande sind, das Hegel'sche System damit zu vergleichen. Auch müssen wir uns versagen, die weitere Entwickelung des Erlösungswerkes, so wie die Beziehung der neutestamentlichen Stellen, die Schelling in diesem Sinne deutet, zu verfolgen und erwähnen schließlich nur, wie in den drei Aposteln Petrus, Paulus und Johannes eine Entwickelung der christlichen Kirche vorgebildet und angebahnt war, die sich dann geschichtlich erst in der katholischen, dann in der protestantischen verwirklicht hat. Aber „die auf Petri Autorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußeren Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittelung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußeren Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum Voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heiligen Johannes, den Apostel des heiligen Geistes, der uns erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird."

Vierzehnte Vorlesung.

(Hegel.)

Der erste Eindruck, welchen die Naturphilosophie — denn zu dieser ersten Periode Schelling's müssen wir jetzt zurückkehren — auf das Zeitalter machte, war bei dem größten Theile der mitphilosophirenden jüngeren Genossen der einer glänzenden, ja blendenden Erscheinung, bei Anderen, vornehmlich den Aelteren, der einer ausschweifenden Phantasmagorie. Während Männer, wie Oken und Steffens, die Naturwissenschaft mit Schelling's Geiste erfolgreich durchdrangen, unternahm es Hegel, gleichwie Schelling zunächst von Fichte ausgehend, das, was der Urheber der neueren Naturphilosphie mit genialem Blicke erschaut und aphoristisch skizzirt hatte, in die feste Form eines regelrechten, wissenschaftlichen Systems zu bringen, und unterzog sich damit einer allerdings weit schwierigeren und trockeneren Arbeit, als die zahlreichen übrigen Verehrer Schelling's, welche, in dem neuen Lichte schwelgend, „nur zum Genießen eilten", wie jener sich ausdrückte, und darüber in der Hast die Leuchte selbst beinahe wieder umgestoßen hätten. In der That war das von Schelling neu eröffnete Organ der Philosophie, „die intellectuelle Anschauung", der Verwechselung mit dichtender Phantasie so sehr ausgesetzt, daß der Mißbrauch, den unwissenschaftliche Schwärmer damit trieben, die neuere Philosophie selbst, schlechthin nur die Naturphilosophie genannt, bei den Verständigeren in großen Mißcredit brachte und nicht nur die Theologen wegen des augenscheinlichen Pantheismus zum Widerspruch reizte, sondern auch bei den exacten Naturforschern keinen Eingang fand, die, nicht mit Unrecht, behaupteten, ein solcher Alles aus bestimmungslosem Grunde hervortreibender „Bildungstrieb" förderе keineswegеs die Einsicht in den inneren Mechanismus der Lebensgesetze, nach denen sich Alles in der Natur gestalte, zugeschweigen, daß seine apriorischen Constructionen in vielen wesentlichen Stücken geradehin der

thatsächlichen Wirklichkeit widersprächen. Diesem tumultuarischen Verfahren hat Hegel durch seine Strenge mit Erfolg entgegengearbeitet, und wie man auch sonst über seine Leistungen urtheilen mag, so wird ihm doch unparteiisch zugestanden werden müssen, daß er durch seinen systematischen Vorgang dem Unwesen Einhalt gethan, den deutschen wissenschaftlichen Ernst wiedererweckt und gezeigt hat, daß man, um Wahrheit zu finden, nicht nur so im Gedanken „auf Abenteuer ausgehen dürfe.“ In der That hat sich Hegel's System in den letzten Decennien einen so allgemeinen Einfluß erkämpft, daß es gegenwärtig unmöglich ist, über philosophische Gegenstände mitzusprechen, ohne dieses System gründlich studirt und verstanden zu haben; außerdem, etwa nur um der Trostlosigkeit der Resultate willen, dasselbe ganz ignoriren, und auf Umwegen, die nicht durch dasselbe hindurch führen, sicher zum Ziele fortschreiten zu wollen — dies könnte nur die sich selbst genügende Ignoranz unternehmen.

Zwar war Hegel selbst überzeugt mit Schelling in allen wesentlichen Puncten übereinzustimmen, und beabsichtigte, wie gesagt, nur, den bereits ausgesprochenen Lehren die wissenschaftliche Form und Festigkeit zu geben, d. h. sie erst zur vollendeten Wissenschaft zu machen. Allein schon in seinem ersten Werke von größerem Umfange, der Phänomenologie des Geistes, zeigt sich, daß wesentliche Puncte sich anders, als bei Schelling gestalten, und wenn der Letztere sich später eben so wenig mit ihm einverstanden erklärt hat, wie weiland Kant mit seinem Schüler Fichte, so kann man hier dem Schüler das Lob nicht streitig machen, daß er consequent nach der gemeinsamen ersten Idee fortgebaut hat, während es zweifelhaft bleibt, ob der erste Erfinder seinem eigenen, anfangs nicht alle Theile der Wissenschaft mit gleicher Vorsicht umfassenden Plane in der Folge selbst ganz treu geblieben sei.

Von dem, was Schelling seine Methode der intellectuellen Anschauung nannte, ist früher gesprochen worden, und wir haben uns bemüht, an ihrer Hand den Standpunct zu ersteigen, welcher auch der Gesichtspunct ist, aus welchem Hegel die Welt sah und seine Speculation begann. Indessen hat der Letztere nicht blos von da aus gleich angefangen, sondern auch das Aufsteigen selbst noch einmal wissenschaftlich-systematisch behandelt, und seine Theorie davon in der „Phänomenologie des Geistes“ ausgesprochen. Dieses Buch wird jetzt als die Propädeutik betrachtet, welche das Bewußtsein auf systematischem Wege zu derselben Höhe bringt, welche wir auf historischem erstiegen haben.

Versetzen wir uns zuerst, ehe wir zu derselben fortgehen, noch einmal zurück auf den früheren Standpunct Schelling's. Das Absolute,

das, was Spinoza die allgemeine Substanz genannt hatte, dasjenige Wesen also, welches die unendlich vielen Dinge aus sich selbst formt, oder sich selbst zu der Unendlichkeit von Dingen gestaltet, welche die Welt ist, — dieser an sich selbst vorerst noch einfach und bestimmungslos zu denkende Weltäther wurde von Schelling nicht als todte Substanz, in welche nur von außen, etwa von einem höheren Geiste, Leben und Bewegung eingehaucht werden konnte, sondern als das lebendige allgemeine Urwesen, als der fruchtbare Mutterschoos aller Dinge gefaßt; und um nun in diesem Begriffe zugleich auch das allgemeinste Grundgesetz, den Urtypus oder Rhythmus, den es in allem Bewegen und Leben befolge, mit auszudrücken, erklärte er das Absolute für das unbegrenzte ewige Subject-Object, d. h. das Lebendige, welches sich seiner eigenen Natur nach ewig aus dem Zustande der Subjectivität in den der Objectivität übersetzt und aus der Objectivität, wie aus einer elastischen Spannung in sich selbst zur Subjectivität zurückkehrt, so jedoch zurückkehrt, daß sein neuer Zustand jedesmal nach der Rückkehr ein bereicherter, an inneren Bestimmungen, so wie an Freiheit sich zu bestimmen, erhöheter wird, daß es also ipso actu durch sein Wirken, d. i. Auswirken dessen, was potentiell (implicite) in ihm lag, das nach und nach für sich wird, wozu es an sich die Macht hatte. Hierin liegen nun schon unverkennbar die Grundzüge eines reinen Rationalismus und absoluten Idealismus, zu welchem Hegel fortging, indem er sich an diese rhythmische Denkbewegung hielt und sie selbst für das Grundprincip aller Wirklichkeit erklärte. Anderseits konnte aber auch ein Ursprüngliches und in aller Denkbewegung Unauflösliches, nämlich jene identische Grundlage des Realen und Idealen selbst, fortdauernd festgehalten werden; und dies ist ohne Zweifel von jeher Schelling's Meinung gewesen. Erinnern wir uns jedoch, daß wir bei ihm selbst auf Sätze gestoßen sind, wie folgende: alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, sei nur ein bewußtloses Denken, oder geschehe nach den Gesetzen des Denkens; je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöse; erinnern wir uns endlich daran, daß dieses ganze bewußtlos, aber zweckmäßig wirkende Leben zuletzt im Menschen zu sich selbst komme, d. h. sich selbst als die absolute Vernünftigkeit begreife, weshalb denn auch das Absolute und Allgemeine selbst als die absolute Vernunft bezeichnet wurde, die gegenständlich vorhanden oder überall ausgeprägt sei und im

Menschen sich ihrer selbst bewußt werde — nimmt man nun noch hinzu, daß alles Daseiende, alle in ihren Formen scheinbar fest verharrende Dinge, daß die Materie überhaupt nur in Kräften, die Kräfte selbst nur in Leben, Thätigkeiten bestehen — so bleibt am Ende nichts übrig als ein allgemeines gesetzmäßig Sich=selbst=gestalten, eine natura naturans, die in ihrem innersten Wesen eben nichts weiter sein kann als ein Streben und Leben, Dehnen und Strecken, Gestalten und Bilden nach inwohnendem Naturgesetz, und daß dieses Naturgesetz Alles in Allem, daß es die absolute Vernunft sei, oder daß das Absolute selbst vielmehr die lebendige Vernunft sei. Alles, was man bisher noch als das Wesen, welchem die Vernunft inwohne, gedacht hat, verschwindet, es bleibt nichts als eben nur ein Gesetz, eine allgemeine Wirkungsweise oder Naturnothwendigkeit, ein Ansich, das als ein ganz leeres Abstractum erkannt werden müßte, wenn es nicht zur Erfüllung die Selbstthätigkeit, das absolute Leben hätte, oder, mit anderen Worten, wenn es nicht eben so sehr als real praktisch denn als logisch formal anerkannt werden müßte. Wir haben, so zu sagen, ein lebendiges Gesetz, welches sich selbst erfüllt, oder eine absolute Macht, welche zugleich und in sich selbst ihr eigenes Gesetz, eine logische, wie früher bei Fichte eine moralische Weltordnung ist. Alles, was ist, ist nichts als die actuelle Selbstgestaltung der Vernunft, Alles ist Bewegung und Thätigkeit; das innerste Wesen der Dinge selbst ist eben dieses Thun und Leben, und dieses Leben ist die Form des Denkens, oder richtiger das actuelle Denken selbst. Was uns also vorher immer noch als ein zum Grunde liegendes substantielles Wesen vorschwebte, dies ist hier bereits aufgelöst und verschwindet zuletzt ganz, da wir uns in diesem Wesen weder einen an sich todten und nur von der Bewegung erst belebten stoffartigen Träger des Lebens, noch irgend etwas Anderes vorstellen können, als eben nur die actuelle Energie des Denkens selbst, von dem vor der Hand nur dies noch zweifelhaft bleibt, ob es gleich anfangs und mit einem Male als das vollendete thätige Denksystem, als absoluter Geist vorausgesetzt, oder als ein anfänglich leeres, abstractes, nach und nach sich selbst erst erfüllendes Denken begriffen und somit einer Geschichte oder einem Werden an sich selbst unterworfen werden müsse. In jedem Falle aber haben wir von allem Anfange an eine absolute Thätigkeit, und zwar nicht blos eine bestimmte, sondern auch ihrer absoluten Bewegungsform nach schlechthin nothwendige, nicht anders sein könnende. Wie können wir nun die Form dieser Thätigkeit als allgemeine Seins= und Denkform (als welche sie sich uns bereits offenbart hat) am bündigsten und bezeichnendsten ausdrücken? Hegel thut dies durch das Wort:

absoluter Begriff, und setzt diesen an die Stelle des Schelling'schen Subject-Objects, dadurch zugleich die allgemeine Thätigkeit — das Denken*) — als Substanz selbst bezeichnend, als etwas, was sich von seiner Form auf keine Weise trennen lasse; soll aber diese Formthätigkeit selbst gleichsam in ihrem innersten Kern aufgezeigt werden, so zeigt sich dieser als die immanente unendliche Negativität selbst, ein Ausdruck, dessen Sinn im Folgenden klar werden wird.

Obgleich Schelling dazu fortgegangen war, die absolute Substanz für das absolute Subject-Object oder Weltich zu erklären, außer welchem kein Anderes, es Bestimmendes sei, sondern welches sich als das lebendige allgemeine Urwesen absolut selbst bestimme und gestalte, und obgleich Hegel in demselben Sinne die bekannte Erklärung abgab**), daß nach seiner Einsicht Alles darauf ankomme, „das Wahre nicht als Substanz (nämlich als todte, spinozistische), sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken," so zeigt sich doch sogleich bei dieser Auffassung, daß diese beiden Denker hier nicht mehr auf demselben Standpuncte stehen. Schelling steht, trotz jener Erklärnng vor der absoluten Substanz und schaut sie beobachtend an, er ist vermöge seiner Methode im Anschauen; Hegel steht in der Substanz und ist sie selbst, oder sie ist sein immanentes Denken, seine Methode ist das Denken unmittelbar selbst in logischer Bewegung; für Schelling ist die Subjectivität sowohl wie die Objectivität objectiv, und beide erscheinen somit als etwas Reales, der Unterschied ist nur ein quantitativer; Hegel's Substanz ist die ideelle, sich selbst bestimmende Einheit, der Begriff, und die Unterschiede desselben sind nur logisch verschiedene Bestimmungen.

Diese Identität des Denkens und Seins aber war, wie Hegel sagt, nur erst als Behauptung hingestellt, noch nicht erwiesen. Bei Kant herrschte noch der Dualismus, bei Fichte der Subjectivismus, damit aber, weil Fichte sein Ich im Voraus als das subjective, endliche betrachtete, hatte er eine Objectivität und Unendlichkeit außer diesem Ich eben so unmittelbar und im Voraus anerkannt, als jene Subjectivität, denn mit der einen Behauptung ist auch das Andere behauptet. Diesen somit

*) Encyklopädie, §. 86. „Wenn Ich = ich oder auch die intellectuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste (Unmittelbarste, zum Princip des Systems) genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts Anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstracte, sondern in sich die Vermittelung enthaltende, reines Denken oder Anschauen ist."

**) Phänomenologie, S. 14.

immer noch nicht überwundenen Dualismus hatte Schelling nun auf einmal zusammengenommen in eine absolute Einheit, in eine Identität von Real und Ideal. Dies, was, so hingestellt, vor der Hand unberechtigt und, nach Hegel's Ausdruck, „wie aus der Pistole geschossen" erschien, sollte nun auch erwiesen, als Nothwendigkeit aufgezeigt werden. Hegel ging dabei, was wohl zu beachten, ebenfalls von dem Dualismus des gewöhnlichen Bewußtseins aus; das Ziel war hier der Monismus, in welchen jener zusammenschmelzen sollte, ohne Zweifel, um daraus von Neuem als eine Welt der Gegensätze hervorzugehen. So sollte die „Phänomenologie des Geistes", welche jenes Geschäft übernahm, den ersten gleichsam analytischen Theil des Systems bilden.

Wäre nun aber — diese Reflexion können wir im Voraus machen — die Phänomenologie in der That der erste grundlegende Theil des Systems geworden, so würde, weil die Phänomenologie selbst noch eine Voraussetzung, nämlich eben jenen Dualismus, hat, dieser auch zur Basis des ganzen Systems geworden sein, und dieses hätte mithin eben so wie das Kantische ein doppeltes Princip, ein empirisches und ein apriorisches, oder ein objectives und subjectives, bekommen, das System wäre somit immer noch nicht rein in sich selbst begründet gewesen, sondern hätte auf einem Stützpunct außer ihm geruht. Ueberdies zeigt sich in der Phänomenologie selbst, daß sie so, wie sie vorliegt, in der That nicht einen bestimmt abzugrenzenden Theil, sondern den Gesammtinhalt des ganzen Systems, wenn auch in ungleicher Ausführung, umfaßt. Wir haben in der That in ihr das System in seiner ersten Gestalt. Ihre ursprüngliche Stellung mußte also dahin abgeändert werden, daß sie, namentlich aber das erste Drittheil derselben, nur die Bedeutung einer Propädeutik für die philosophirenden Subjecte der Gegenwart erhielt, als Ganzes aber aus dem Zusammenhang des Systems heraustrat und ihren Inhalt, neu verarbeitet, an verschiedene Stellen desselben abgab.

In der Phänomenologie als Propädeutik stellt sich der Philosoph zuerst zurück auf die Stufe des gewöhnlichen unphilosophischen Bewußtseins oder versetzt sich in die gemeine Weise der sinnlichen Anschauung; er geht, gleichsam in Erinnerung, die Bildungsepochen des philosophischen Bewußtseins noch einmal durch und zeigt, wie und aus welcher Nothwendigkeit sich dasselbe von Stufe zu Stufe forttrieb. Diese Nothwendigkeit liegt hier offenbar darin, daß sich zwischen jeder untergeordneten Bildungsstufe und dem Geiste, wie er jetzt bereits als philosophisches Bewußtsein ist, ein Unterschied findet, der zum Widerspruch wird, weil es auf allen Bildungsstufen das eine identische Subject ist, das auf den

untergeordeten Stufen noch sich selbst ungleich, d. h. anders erscheint, als es doch schon ist. Dieses Sein und Noch-nicht-sein, aber doch Seinsollen treibt den Proceß so lange fort, bis der Widerspruch gehoben, d. h. der Geist zu vollkommener Selbsterkenntniß und Selbstgewißheit gekommen ist. Die Stufen aber, die sich in jedem bis zum philosophischen Standpuncte der Gegenwart ausgebildeten Subjecte auf gleiche, allgemein nothwendige Weise finden, sind zugleich die allgemeinen Grundansichten der Zeitalter und die Standpuncte der verschiedenen Systeme der Philosophie gewesen, so daß die Phänomenologie eben so für eine psychologische Bildungsgeschichte des einzelnen Subjects, wie für eine in essentielle Kürze zusammengedrängte Geschichte der Philosophie gelten kann, bei welcher Namen und Jahreszahlen und alles accidentielle Beiwerk, womit die Systeme bei ihrem historischen Auftritt verflochten waren, weggelassen und nur der reine Fortschritt des Bildungsprocesses selbst dargestellt wird.

Dieser Bildungsproceß durchläuft drei Hauptperioden, welche bezeichnet werden können 1) als Bewußtsein schlechthin, 2) als Selbstbewußtsein und 3) als absolutes Bewußtsein oder Vernunft. Jedes dieser drei Stadien hat wieder eben so viele Abstufungen in sich, und das Verhältniß aller dieser Fortschritte unter sich ist dies, daß das Bewußtsein nicht nur von den niederen zu den höheren auf die oben bemerkte Weise fortgeht, sondern auch die Anschauungs- und Denkweise der niederen auf die höhere mitbringt und beibehält, indem jene nicht schlechthin verschwindet, wenn eine höhere eingetreten ist, sondern von dieser subsumirt, in sich aufgenommen, oder, wie Hegel sagt, aufgehoben wird. Dieses Aufheben hat nämlich den Doppelsinn von tollere und conservare und bedeutet gerade dies, was hier bezeichnet werden soll, nämlich das Aufnehmen und Beibehalten einer Anschauungsweise, die bisher selbst der Gesichtspunct war, aus dem man die Welt ansah, unter einen höheren Gesichtspunct, so daß jene mit all ihrem Inhalte nun selbst wieder Inhalt und Gegenstand des Bewußtseins wird. So betrachtet z. B. das natürliche Bewußtsein anfangs alle Dinge als feststehende, beharrliche und selbstständige Wesen, später als selbstlose, vorübergehende und nichtige Erscheinungen, endlich als nothwendige im allgemeinen Wesen begründete Bestimmtheiten; jene erste Anschauungsweise ist damit in dem höheren Bewußtsein zugleich erklärt, bis auf einen gewissen Grad gerechtfertigt, und dauert, auf ihren bestimmten Werth herabgesetzt, fort. Wir versuchen es nun, den Verlauf dieser phänomenologischen Bildung in den Hauptmomenten zu zeichnen.

Nicht nur das Kind beim ersten Aufdämmern der Besinnung und der gemeine Mann, sondern auch der philosophisch Gebildete findet sich, so oft er die Augen aufschlägt und in die daseiende Welt hineinschaut, wenigstens auf Augenblicke in jener Unmittelbarkeit zu den Gegenständen, die immer von Neuem überwunden und vermittelt werden muß. Der erste Anblick ist immer ein mehr oder weniger bewußtloser, ein solcher, bei dem uns die Gegenstände und zwar unzählig viele und mannigfaltige, wohl ihrem Dasein nach gewiß, aber ihrem Grund und Wesen nach unverstanden und unbegriffen sind. Wir meinen zwar mit diesem Blicke in die Welt gleich einen unendlichen Reichthum von Erkenntnissen in uns aufzunehmen, aber dieser Schein rührt davon her, daß wir, als Erwachsene und Gebildete, bereits selbst schon mit einem Reichthum von Begriffen und Kenntnissen ausgestattet sind, mit denen wir jedwedes Neue augenblicklich in Zusammenhang bringen. Es ist nicht leicht, von dem reinen Anschauen abzusondern, was bereits als bekannt, erkannt und begriffen in unserer Seele liegt und sich sogleich mit der Anschauung amalgamirt. Würden wir aber genau unterscheiden, was im Anschauungsacte als solchem zuerst allein vorhanden ist, so würde sich zeigen, daß wir von dem Gegenstande beim ersten Anblicke nichts weiter wissen und sagen können, als: er ist da, und er ist ein Daseiendes, ein Da, ein Jetzt. Weder der Gegenstand offenbart uns für den ersten Augenblick eine größere Fülle und Mannigfaltigkeit, noch ist in uns eine Vorstellung von ihm mit solcher Bestimmtheit gezeichnet und ausgestattet, wie sich später einfindet.

Was wir also in der ersten Anschauung oder auf der ersten Stufe des sinnlichen Bewußtseins von dem Objecte auszusagen wissen, ist nur einfach dies, daß es *ist*. Wir schreiben ihm also ein Sein zu. Allein es zeigt sich bald, daß dieses Sein nichts weiter als ein Da-sein, Hier- oder Jetzt-sein ist, an den Augenblick geknüpft, vergänglich, kein wahres Sein; denn theils zeigt uns dieselbe Erfahrung, die uns so eben das Sein des Gegenstandes zeigte, alsbald das Verschwundensein desselben — wie, wenn wir z. B. sagten: es ist warm, oder: es ist hell, sich's alsbald aufdrängt, daß es nicht mehr warm und nicht mehr hell ist — theils ist das Sein, welches wir dem Gegenstande selbst, unabhängig von unserem Sehen, Hören, Empfinden zuschreiben, vielmehr selbst nur in und mit der Empfindung vorhanden; denn warm oder hell und überhaupt jede Qualität dieser Art bedeutet nur eine Affection *unserer* Sinnlichkeit, also eine Bestimmtheit, die vielmehr in *uns* als an sich oder gegenständlich ist.

Somit hat sich das objective Sein dieser ersten Stufe, der sinnlichen Gewißheit, und diese unmittelbare Gewißheit selbst aufgelöst. Diese qualitativen Unterschiede, worin das objective Sein bestand, müssen wir auf uns nehmen, sie sind viel mehr subjectiv als objectiv. Aber damit ist doch — sagen wir nun weiter — die Objectivität selbst noch nicht aufgehoben, gesetzt auch, die Unterschiede fallen in uns, so ist doch das, woran die Unterschiede von uns empfunden werden, und was diese Empfindungen in uns hervorruft, das Ding an sich, immerhin etwas Objectives, Seiendes, Vorauszusetzendes. Wenn die besondern Qualitäten keine objective Wahrheit haben, so nehmen wir dafür nun das Wahre aus allen diesen Eigenschaften heraus und nennen dies eben deshalb Wahrnehmen; die Eigenschaften können freilich nicht für sich selbst sein, aber sie müssen einem Dinge inhäriren, welches ihr gemeinschaftliches Substrat ausmacht. Dies ist die zweite Stufe des Bewußtseins, und dieses beruhigt sich wohl eine Zeit lang mit diesem neuen Fund der Gewißheit. Allein wir kennen die Dialektik des Dinges und seiner Eigenschaften bereits aus früheren Systemen, und diese stellt sich auch hier wieder in der Weise ein, daß, so gut wir die Eigenschaften als Inhärenzen unserer selbst anerkennen und auf uns nehmen mußten, wir nun nothwendig auch das Ding an sich gleichfalls auf uns nehmen, d. i. bekennen müssen, daß wir das Ding oder das Subject selbst sind, dem jene inhäriren; denn dasjenige, woran die Eigenschaften sind, ist doch wohl dasselbe, was die Eigenschaften hat, und dieses waren wir selbst.

Somit ist das Bewußtsein oder das Subject selbst sowohl zum Ort, als zum Träger der bunten Welt der Unterschiede geworden, welche sich anfangs als objectiv seiende Welt in unmittelbarer Gewißheit darstellten; das Ganze ist somit subjectiv, das Subject ein Ganzes, eine Totalität von Bestimmungen geworden. Aber damit ist zugleich das Bewußtsein selbst zu einem Dinge mit vielen Eigenschaften geworden, die eben so sehr und eben so wenig selbstständig sind, wie das Ding an sich selbst. In der Dialektik dieses Verhältnisses zeigt sich nämlich, einmal, daß ich eben so wenig das Gemeinsame oder das Ding und Wesen an sich wegnehmen kann, ohne damit die Eigenschaften aufzuheben, und eben deshalb entweder beides oder keines zugleich gesetzt sein lassen muß; das andere Mal aber auch, daß, sobald ich das eine als ein selbstständiges Sein setze, ich dadurch das Sein des anderen aufhebe, und umgekehrt.

Diese Relativität und Bezüglichkeit oder dies lebendig-ruhelose sich in sich selbst Reflectiren ist die dritte Stufe und das Resultat dieses ersten Processes; das Bewußtsein hat hierin seine eigene Natur, sich

selbst, erkannt, es ist sich als Reflexion, d. i. als **Verstand**, inne geworden. Vermöge des Zusammenhangs mit den beiden vorigen Stufen ist aber hierin auch zugleich die Natur und das Wesen der Dinge oder der Objecte, wie sie dem Bewußtsein anfangs vorschwebten, enthüllt und durchdrungen. Es zeigte sich, daß das Subject selbst als ein Ding mit vielen Eigenschaften betrachtet werden mußte und an sich selbst jene Reflexion ist; somit kann auch von den Dingen nichts Anderes gesagt und gewußt werden, als daß ihr Sein an sich ebenfalls dieses Reflectiren ist. Der Verstand, indem er seine eigene Natur erkennt, hat somit auch die Natur der Dinge entschleiert; der Zauber ist von dem Auge des Physikers genommen, und die alte Klage muß verstummen, daß kein erschaffener Geist in's Innere der Natur dringe, sich nur mit der äußeren Schale begnügen müsse; vielmehr: „Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einem Male." (Göthe.) Jenes Uebergehen und Umschlagen der einfachen Dingheit an sich in die Entfaltung der Eigenschaften und das Zurückgehen dieser in jene Einfachheit, aus der sie sich zugleich von Neuem gebären, dieser fortdauernde lebendige Proceß ist das Wesen der Dinge selbst. Die verborgenen **Kräfte**, aus welchen man sonst die Erscheinung ableitete, bedeuten weiter nichts als diese Form der Innerlichkeit oder des Ansichseins, worin aber nichts Anderes und kein weiteres Geheimniß verborgen liegt, als was immer heraus kommt; denn Kraft ist blos der abstracte Ausdruck für die Latenz desselben, was, offenbar, die Erscheinung ist, oder für die Identität alles Mannigfaltigen, was, indem es in die Erscheinung tritt, zugleich auch jenes Ansich ist und bleibt, eben weil das Ansich das Erscheinen selbst ist. Das Ansich oder Wesen ist das erscheinende, sich bestimmende Wesen selbst in innerer untrennbarer Einheit. Beide Seiten sind so mit einem Male, und soll das Wesen für sich, als das sich in diesem Wechsel Gleichbleibende von diesem Wechsel selbst unterschieden werden, so bedeutet es eben nur dieses sich Gleichbleiben des Processes selbst — das **Gesetz**. Will man eine übersinnliche Welt in oder hinter dieser Wirklichkeit suchen, so kann sie nur als dieses Ansich, als ein Formenreich stehender Gesetze gefaßt werden, die aber abstract für sich allein nicht etwas Seiendes, sondern nur eben dieses sich Gleichbleiben der Wirklichkeit selbst sind.

Das Bewußtsein hat sich zwar bisher immer noch in der Vorstellung eines Unterschiedes von sich als Subject, und einer Welt als Object bewegt, allein auch zugleich die Identität von beiden erkannt. Der Unterschied wäre somit kein sachlicher und qualitativer, sondern nur ein formeller, d. h. das Natursein, welches ganz dasselbe ist, was das Bewußt-

sein, ist nur das in der Vorstellung verdoppelte Bewußtsein, oder ist selbst nur die Vorstellung, welche das Subject von sich gefaßt und sich (sibi) als ein Seiendes gegenüber gestellt hat. Indem wir uns an den Gang unserer obigen Entwickelung wieder anschließen, werden wir gewahr, daß das Subject nach und nach alles objective Sein auf sich nehmen und somit das vorher als objectiv seiend Vorgestellte als sein eigenes subjectives Thun anerkennen mußte; es hat, die Objectivität Stück für Stück abstreifend, sich selbst zuletzt übrig behalten, überhaupt und in Allem zunächst nur sein eigenes Thun und Wesen erkannt. Somit ist die Selbstbesinnung auf einem Standpuncte angelangt, wo ihr zunächst alles Sein außer dem Subject verschwindet und es lediglich in sich bei sich selbst ist. Wenn der erste Standpunct des Bewußtseins, wo sich dasselbe noch auf das Ansichsein der Dinge oder das Ding an sich verließ, als der Kantische bezeichnet werden kann, so erkennen wir in dem jetzigen, wo das Bewußtsein lediglich sich selbst hat und somit Selbstbewußtsein heißen kann, den Standpunct des Fichte'schen subjectiven Idealismus.

Das Denken ist hier im Wissen seiner selbst oder Selbstbewußtsein nun zwar in den Kern seiner selbst gedrungen, ist eine Totalität subjectiver Bestimmungen in sich für sich; allein es fragt sich, was es daran habe und wie es diese Bestimmungen denkt. Vermöge seiner Herkunft aus dem unmittelbaren Bewußtsein hat es diese Form der Unmittelbarkeit zwar in sich selbst hereingenommen, aber hier im Innern selbst noch nicht sogleich gänzlich überwunden. Noch ist die Kategorie der Dingheit nur erst subjectivirt; das Subject ist wohl in sich zurückgegangen, aber es hat seine eigenen Gedankenbestimmungen noch als unmittelbar vorgefundene in sich selbst noch nicht durchgängig vermittelt. Das Selbstbewußtsein ist so in einer eigenthümlichen Amphibolie in sich selbst befangen. Weil es für sich die Dingheit noch nicht völlig aufgelöst hat, d. i. sich selbst noch mehr oder weniger als ein Ding weiß, und Dinge nur endliche, andere Dinge außer sich voraussetzende Einzelheiten sind, so entstehen auch dem Selbstbewußtsein objectiv selbstständige Dinge immer wieder von Neuem, indem es dieselben negirt. Das Selbstbewußtsein ist als ein Mittelzustand zwischen das niedere und höchste Bewußtsein gestellt; so lange es Selbstbewußtsein ist, ist es auch der fortwährende Proceß der Vermittelung, es arbeitet unausgesetzt an der Aufgabe, sich als siegreiche Subjectivität aus der Objectivität herzustellen, und in diesem Thun selbst besteht es, dieses ist sein Wesen, und es selbst dauert nur so lange, als diese Arbeit dauert, es hat darin seine Selbstgewißheit, fühlt und erhält sich gerade nur als diese Thätigkeit oder dieser Proceß.

Es bedarf also, indem es sich stets von der Objectivität zu befreien hat, dieser Objectivität, es ist nothwendig und durch seine eigene Natur auf dieselbe bezogen; es ist, als sich wissende Reflexion diese Bezüglichkeit und Amphibolie selbst. Indem nun das Ich oder Subject diese Reflexion selbst ist, so ist es die Nothwendigkeit, die Selbstständigkeit der Dinge eben so sehr zu setzen als aufzuheben; sobald dieselben als gesetzte und selbstständige erscheinen, entsteht auch dem Ich die Aufgabe, diese Selbstständigkeit zu negiren, damit es sich selbst als das Setzende, als Selbstbestimmung erweise, eben so aber, wenn jene aufgehoben sind, sie wieder gesetzt sein zu lassen.

Der Proceß des Selbstbewußtseins schreitet ebenfalls auf bestimmten Stufen vorwärts, und dieses so eben erwähnte Thun ist zuerst die Begierde, nämlich das selbstische Sein der Objecte aufzuheben, nicht zu dulden, daß diese ihm, dem selbstischen Ich, Schranken entgegensetzen. Das Ich wird somit praktisch, empfindet Mangel und Bedürfnisse und unterzieht sich der Arbeit, um durch das Verarbeiten und Verdauen, durch Assimilation und Intussusception der Gegenstände sie sich zu unterwerfen, gänzlich in sich zu verwandeln, sie zu Organen seines Willens zu machen, oder, was eben so viel, sich selbst in die Gegenständlichkeit hinein zu organisiren und mit derselben als mit seinem Leib und Eigenthum zu gebaren. Die Selbstständigkeit der Naturobjecte wird somit aufgehoben, sie werden von Neuem zu Accidenzen und Eigenschaften des Subjects herabgesetzt; aber wir wissen auch aus der Dialektik der Dingheit, daß diese Selbstständigkeit der Qualitäten eben so wieder entsteht, als sie aufgeboben wird; und dies zeigt sich auch hier, wo die Befriedigung der Begierden mit dem Wiedererwachen derselben auf gleiche Weise abwechselt, wie dort das Entstehen und Vergehen des Dinges an sich in und mit seinen Eigenschaften. Der Unterschied ist nur der, daß dieser praktische Proceß den entsprechenden theoretischen zur Voraussetzung hat, denn der Grund des Triebes ist das Gefühl.*) Das Ich ist nun zwar hier zugleich auf den praktischen Standpunct gestellt, während es im bloßen Bewußtsein nur auf dem theoretischen stand, allein dieser Unterschied ist für das Bewußtsein keiner, denn auch im Praktischen haben wir es so gut wie dort mit Empfindungen zu thun, also mit Bewußtseinsmomenten, nämlich mit dem Innewerden der Selbstbefriedigung oder des Mangels, und der Wille macht keinen Unterschied, denn es ist im theoretischen Proceß eben so wohl ein Streben oder Wollen vorhan-

*) Vergl. Encycl. § 359.

den wie hier, die Negation oder Schranke der Objectivität aufzuheben, nur daß dieses Streben dort ein unmittelbares, hier ein reflectirtes, selbst schon in's Bewußtsein fallendes ist. Wollen und Denken ist, wie schon Spinoza sagte, an sich dasselbe, Sein und Denken, als Thätigkeit gefaßt, sind an sich identisch.

Es mag dem unbefangenen Sinn für die Wirklichkeit an diesem Puncte schwer ankommen, der Philosophie beizustimmen, ja ihr nur zu folgen, und allerdings sind wir an einer Stelle, wo auch der Idealismus Fichte's sich zum Realismus bekehrte. Das gewöhnliche Bewußtsein wird sich schwerlich überreden lassen, daß Hunger und Durst, Frost und Hitze nur so etwas sei, was sich durch einen Proceß im subjectiven Selbstbewußtsein aufheben lasse. Wenn es nur auf die Energie der Selbstbestimmung ankäme, so hätte der Nothleidende, der in Gefahr ist, zu verhungern, zu verdursten, zu verbrennen, das Mittel seiner Rettung nahe bei der Hand. Allein um dergleichen Einwürfe, womit der sogenannte gesunde Menschenverstand querfeldein kommt, an ihre rechte Stelle zu setzen, müssen wir uns hier streng an den Zusammenhang halten, aus welchem dergleichen Reflexionen uns gewaltsam herausreißen. Wenn von der Negation der Objectivität die Rede ist, so ist eben von dem Unterschiede des Empfindens und der bloßen Vorstellung die Rede, beides aber sind, trotz dieses Unterschiedes, Zustände des Bewußtseins; ob das endliche Ich in jeder Lage des Lebens sich frei bestimmen könne oder nicht, ist eine andere Frage. Ferner ist daran zu erinnern, daß das Subject in diesem seinem subjectiven Idealismus, wenn es denselben nur resolut vollzieht und ganz vollendet, sofort selbst wieder mitten in der Realität darin steht, indem ja dann kein Unterschied mehr unter dem Ideellen und Reellen, oder das Ideelle zugleich reell, und das Reelle eben so ideell wäre; endlich auch daran, daß eine eingebildete Gefahr, z. B. im Traume die Gefahr zu fallen, uns nicht minder ängstigt, als die wirkliche; und so zeigt sich denn, daß eine Vorstellung, von der wir nicht wissen, daß sie eine bloße Vorstellung ist, nicht minder Realität für uns hat, als das Reale selbst, oder richtiger, daß das Reale selbst nur in der Vorstellung, nur sofern es gewußt, geglaubt, gefühlt wird, ein praktisches Moment für uns sein kann, nicht aber, sofern es auf keine Weise in unser Bewußtsein eintritt. Das Selbstbewußtsein ist, wie gesagt, seiner Natur nach stets in dieser Amphibolie und schwebt zwischen einer realen und ideellen Welt, es ist selbst diese Zweideutigkeit und der Wille diese „göttliche Ironie," das Objective sein und auch nicht sein zu lassen. Eben dies ist es auch, was als Geheimniß der Dialektik den Esoterikern ange-

hört. Der gerade Menschenverstand reflectirt entweder gar nicht, und seine Anschauungen gelten ihm für die Dinge; so ist er schlichtes Bewußtsein oder sogenanntes Weltbewußtsein; oder er reflectirt und ist sich bewußt, daß er Vorstellungen hat und daß diese als die Seinigen nicht die Dinge sind, aber er setzt zugleich voraus, daß durch sie die Dinge erkannt werden, wie sie sind, so ist er die naive Synthese von Idealismus und Realismus. Das philosophirende Selbstbewußtsein dieser Stufe aber wird Skepsis nach der einen Seite und Subjectivismus nach der andern sein müssen. Es ist diese Dialektik, die geistig durchgelebt sein will, ein relativ nothwendiger Standpunct; denn hätte sie nicht eben diese Amphibolie hinter sich, so wäre sie nicht Gewißheit; es ist dies (unseres Erachtens) gerade der Standpunct, wo die Dialektik ihre momentane Berechtigung hat.

Hiermit aber ist das Selbstbewußtsein selbst noch nicht mit sich fertig. Wir haben es bisher blos der selbstlosen Natur gegenüber betrachtet; sein Inhalt waren seine Bestimmungen, also Bestimmtheiten, keine Selbstheiten, sondern das, was objectiv nicht Personen, sondern Naturgegenstände, Sachen sind; so war das Subject auch berechtigt, sich selbst als die Macht der Dinge, als Herrscher und Herr der Natur sich zu behaupten. Das Selbstbewußtsein hat unter den Objecten noch nicht seines Gleichen gefunden; es wird darum auch eben so wenig sich selbst schon ganz gefunden haben, oder es konnte noch nicht seines Gleichen finden, weil es sich selbst noch nicht völlig erfaßt hatte. So lange die Person um sich selbst nur als um ein Ding weiß, hat es auch keine Vorstellung in sich, die es objectiviren und darin ein Anderes als Person erkennen könnte. Das Selbstbewußtsein als Persönlichkeit erwacht zugleich mit der Anerkennung eines anderen Selbstbewußtseins als Person und umgekehrt. Es fragt sich, von welcher Seite diese Potenzirung zuerst ausgehen werde. Hegel stellt dies als einen Hergang in äußerlicher, geschichtlicher Form dar, der aber eben so sehr ein innerlicher ist, welcher sich jedoch nicht in einem isolirten Subjecte für sich zu Stande bringen läßt, sondern nur unter mehreren in Wechselwirkung stehenden, so jedoch, daß dabei beide zugleich in sich ihr nunmehr rechtspersönliches Selbstbewußtsein gewinnen. Er nennt dies den Proceß der Anerkennung und führt ihn dergestalt durch, daß im Zusammentreffen der Subjecte, die einander zuerst nur Gegenstände des Bewußtseins, wie jedes andere Naturobject sind, sich ein Kampf auf Leben und Tod entspinnt, der jedoch nicht mit der wirklichen Vernichtung des Einen enden darf, weil damit eben das, was erreicht werden soll, negirt würde, nämlich das Bewußt-

sein der freien Persönlichkeit, die der Stärkere auch in dem Schwächeren, weil er doch Mensch und seines Gleichen ist, anerkennen muß und nicht verletzen kann, ohne sich selbst zu verletzen. Es ist dies die Dialektik des Rechtsbegriffs, welche vielen Schwierigkeiten unterliegt, hier aber in ihrer ersten Grundlegung erscheint.

In diesem Proceß hat jedwedes Ich für sich als einzelnes Dieses die Anerkennung seiner Freiheit und Selbstständigkeit und zwar von Seiten aller Andern erreicht, und erkennt diese wiederum als seines Gleichen oder als das Gleiche seiner selbst an. Dies ist nun das „allgemeine Selbstbewußtsein", das positive Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbstständigkeit hat. Alle sind somit an sich und für sich in ihrem Thun und Selbstbewußtsein frei für sich, eine atomistische Vielheit von Ichen, aber eben so sehr alle das Gleiche und in ihrem Wesen qualitativ nicht von einander zu unterscheiden, somit werden sie nun auch sich selbst als allgemeine geistige Substanz fühlen, sich namentlich in der Familie, Nation, in erhöhten Stimmungen der Liebe und des Patriotismus als diese substantielle Einheit innewerden und bethätigen.

„Damit ist nun die dritte und höchste Sphäre des Bewußtseins erreicht, das Bewußtsein des Absoluten oder die Vernunft, und die Vernunft ist jene Substanz aller Subjecte." Indem hier das einzelne endliche Ich seinestheils sich auch als dieses Allgemeine erkennt, erkennt es auch, daß seine früher für subjectiv gehaltenen Bestimmungen in diesem Gemeinschaftlichen Bestimmungen des Allgemeinen sind; denn jedes Ich gehört sammt seinem Inhalte zu dieser allgemeinen Substanz, und in dieser ist Alles objectiv wie subjectiv; sie ist sich selbst in sich objectiv oder gegenständlich, und Subjectivität wie Objectivität haben nur Sinn und Bedeutung im Gegensatze der endlichen Iche zu einander; was hier in dem einen subjectiv ist, ist dem andern objectiv, und umgekehrt; aber im allgemeinen Ich ist Alles subjectiv in ihm, und dieses Subjective alles objectiv unter sich gegenseitig. Es ist nun dasselbe Verhältniß im absoluten Weltich, welches im endlichen Ich der subjective Idealismus war; wie es hier nur innerliche, subjective oder Gedankenobjecte gab, so ist im absoluten Idealismus oder Monismus dieser Unterschied unter dem Ideellen und Reellen aufgehoben, Alles ist eben so sehr reell wie ideell, und somit vollendet und erreicht, was die Phänomenologie sich zum Ziele gesetzt hatte, „daß das Wahre nicht als bloße Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufgefaßt und ausgedrückt werde."

Dieses vernünftige Denken, welches nun nicht mehr außer der Sub-

stanz ist und sie anschaut, sondern selbst die Substanz, d. i. das Subject, ist, welches anschaut und sich bestimmt, ist die Wahrheit alles Wissens, in welcher das Sein und das Denken nicht mehr außer einander, Sein nicht mehr Gegenstand für das Denken, sondern das Denken selbst der Gegenstand des Denkens ist, und darum Sein heißt, an sich aber das Denken selbst ist, welches vom Denken gedacht wird, die sich selbst gegenständliche Vernunft, die nichts als sich selbst vernimmt und bestimmt. Es ist so die Aristotelische *νόησις τῆς νοήσεως*, das sich selbst denkende Denken, oder die sich selbst wissende Wahrheit, absoluter Idealismus, der an sich selbst absoluter Realismus ist, eine Identität, in welche diese Gegensätze zusammengefallen sind, um ewig sich selbst wieder zu erzeugen, ohne daß damit eine Duplicität der Principien gesetzt wäre, denn das Erzeugen der Gegensätze, oder kürzer: das Sich-selbst-Entgegensetzen, die absolute Negativität selbst, ist das eine absolut sich selbst bewegende Princip.

Fünfzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

Bis hierher verfolgen wir den Gang der Phänomenologie, um nun mit dem gewonnenen und gerechtfertigten Princip, der Identität des Denkens und Seins, an das System selbst zu gehen. Wir können hierbei den Umstand nicht unerwähnt lassen, daß Hegel das Ganze, so wie auch meist die einzelnen Hauptabschnitte des Systems mit einer vorläufigen schematischen Uebersicht der Gliederung oder Eintheilung beginnt, aber auch nicht vergißt, die ausdrückliche Erklärung hinzuzufügen, daß solche Vorausnahmen nur den Werth einer historischen Angabe haben, nichts über Ziel und Zweck der Untersuchung im Voraus bestimmen und somit für nichts weiter gelten sollen, als etwa eine vorgedruckte Inhaltsanzeige; denn würde man sie als etwas zur Sache Gehöriges betrachten, so liefe dies der Forderung zuwider, daß die Philosophie sich durchaus aller Vorurtheile zu enthalten und ruhig abzuwarten habe, wohin die methodische Entwickelung mit Nothwendigkeit führen werde. Sie darf nichts voraussetzen, muß daher mit dem Allerabstractesten, Leersten, ja mit dem Nichts selbst beginnen und es der Kraft der Methode überlassen, wie dieser Anfang sich fortentwickeln und zu einem immer concreteren und vollkommneren Organismus selbstwüchsig sich gestalten werde. Der Anfang des Systems ist daher von dem der Phänomenologie auf eine einleuchtende Weise verschieden; in dieser war es das mitten in die Wirklichkeit hineingestellte Bewußtsein, der sich nur in die Anfänge seiner Bildung zurücksetzende, an sich aber schon philosophisch gebildete Geist, der durch diese Selbstverläugnung seiner selbst, dieses Abstrahiren von seinem bereits erworbenen Inhalt, mit sich selbst in eine Art von Spannung gerieth; hier ist es ein rein objectiver Anfang, ein leeres, bestimmungsloses Sein, dem das philosophirende Subject auf keine Weise zu nah treten und sich einmischen soll; es ist zwar, wie wir freilich schon

wissen, an sich die Identität von Sein und Denken, aber dieses unser Voraussehen liegt, wie die Phänomenologie selbst, durch die es gewonnen wurde, jetzt noch außerhalb des Systems und der Sache; jener Anfang ist ausdrücklich als das abstracte, unmittelbare, objective Sein bestimmt und weiter nichts dabei zu denken und einzumischen, jeder Gedanke an ein bestimmtes Ziel, an einen schon erkannten Endzweck fern zu halten.

So müssen wir denn, um nicht etwas in das System hineinzutragen, was nach der Ansicht des Urhebers nicht darin liegt, auch uns aller Nebengedanken und Voraussetzungen streng enthalten und, indem wir von der ersten und einfachsten Kategorie, dem niedrigsten und „schlechtesten" Sein ausgehen, uns der genetischen Kraft der Methode getrost überlassen. Wenn wir dessen ungeachtet vorher das Ganze, Anfang, Mittel und Ende, in's Auge fassen, so kann dies im Sinne Hegel's nicht geschehen, um somit das Ende oder Ziel auf verstohlene Weise gleich mit in den Anfang aufzunehmen, sondern eben nur, um uns zur bequemeren Orientirung einen vorläufigen Ueberblick zu verschaffen.

Wir haben bereits in der Phänomenologie von der Methode schon so viel erfahren, daß überall zuerst die Sache oder der Begriff in seiner Unmittelbarkeit, in seinem Ansich, auftritt, sich sodann urtheilt oder in seinen Gegensatz zergeht, und zuletzt aus diesen Gegensätzen wieder zusammenschließt. Aus dieser Methode selbst ergiebt sich auch die universelle Gliederung des Systems. Das Absolute, das Sein-Denken oder die Idee hat sich durch jene drei Momente hindurch zu bewegen und sich zu zeigen als Idee erstlich an sich, zweitens in ihrem Anderssein oder in der Objectivität, Aeußerlichkeit, drittens als die aus ihrer Aeußerlichkeit in sich selbst zurückgekehrte Idee; als erstere ist sie die reine logische Idee, das D e n k e n im engeren Sinne als solches an und für sich; als zweite ist sie die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, in dem Abgefallensein von sich selbst in ein zeiträumliches Außereinander: die N a t u r; und als dritte der G e i s t. Demnach hat die ganze Philosophie, oder das im Denken sich selbst vollkommen erfassende Denken, drei Haupttheile: die Logik, welche jedoch bei Hegel, wie man leicht sieht, zugleich die Bedeutung der M e t a p h y s i k hat, die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie. Betrachten wir nämlich die materiellen Naturgegenstände als solche, wie sie an sich sind, so sind wir Betrachtende zwar dahinter gekommen, was sie an sich sind, und kennen ihr inneres Wesen, allein sie selber kennen sich nicht, sie sind f ü r s i c h nicht da, sondern nur für Andere; das in ihnen wirkende und (wie w i r wissen) d e n k e n d e Wesen, die absolute Idee, ist in ihnen vor sich selbst verhüllt, erfaßt sich nicht selbst; sie ist eben

nur da schlechthin, ohne zu sein, wie sie eigentlich sein sollte, nämlich für sich; die Natur also ist die Idee in ihrem Anderssein. Diesem Naturzustande steht gerade gegenüber der Zustand der Idee als des abstracten, reinen Denkens, wo sie nur bei sich selbst und nicht im Anderssein ist, oder das Anderssein noch in sich selbst hat (als Gedankenobjecte). Wenn sie nun als solches auch anfangs glaubt, daß sie sich als subjectives Denken blos in ihrer Subjectivität erfasse und nichts gemein habe mit dem objectiven und wirklichen Sein, so zeigt sich doch eben in dieser Sphäre ihres Denkens selbst alsbald die Unwahrheit dieser Ansicht, und sie sieht ein, daß das Wesen und Wirken, das wirkliche und wahre, eben nichts Anderes oder von ihr Verschiedenes sei, und sie erfaßt sich demnach, durch ihr eigenes Denken dahin geleitet, am Ende der Logik selbst als das subjective und objective Thun, oder als das einzig wahrhaft Wirkliche, was und wie es an sich selber ist — als Geist. Der Geist ist somit die Rückkehr aus dem Anderssein zum An- und Für-sich-sein, und dieser in sich selbst ewig zurückkehrende Schluß ist die Synthese des logischen und natürlichen Verlaufs, welche den dritten Theil des Systems, die Geistesphilosophie, ausmacht.

Innerhalb jedes dieser drei Haupttheile wiederholt sich nun dieselbe rhythmische Bewegung und bringt eine gleiche Dreitheiligkeit hervor. Die Logik hat es zu thun a) mit der ersten Unmittelbarkeit oder dem Sein; b) dieses urtheilt sich in den Gegensatz des Wesens und der Existenz, nnd diese gehen zusammen c) in den Begriff, den wir seiner eben so realen als idealen Bedeutung wegen als den lebendigen sich in sich selbst schließenden Kreislauf der Momente vorläufig schon kennen gelernt haben.

Eben so die Naturphilosophie. Sie zerfällt in die Mechanik, d. h. in die Lehre von dem äußerlichen Verhalten des vielen Einzelnen, wobei jedes als ein Ganzes und Selbstständiges erscheint; in die Physik, welche der logischen Kategorie des Wesens entspricht, und in die Organik, welche den realen Begriff, als immanenten Selbstzweck, oder den Proceß des Erd-, Pflanzen- und Thierlebens umfaßt.

Die Geistesphilosophie endlich entwickelt zuerst das Sein des subjectiven Geistes oder das, was man sonst gewöhnlich unter Psychologie versteht; sodann, wenn auf diese wesentlich in der Phänomenologie dargelegte Weise das Individuum bis zum Vernunftbewußtsein gekommen, wird nun der objective Geist, d. i. eben diese Vernünftigkeit als eine in dem geselligen Vereinleben der Menschen auch äußerlich organisirte dargestellt, um endlich im Schluß des Ganzen, in der absoluten Wissenschaft,

sich als den allgemeinen geistigen Proceß der Kunst, Religion und Philosophie, welcher das ätherische Leben des Geistes selbst ist, zu vollenden.

Jede dieser neun Abtheilungen des Systems gliedert sich methodisch eben so wieder in sich selbst zu drei Momenten, diese wieder in drei, und sofort bis in das Speciellste, wovon nur in der Naturphilosophie eine Abweichung zur Viertheiligkeit vorkommt. Könnte es nun bei dieser Systematik den Anschein gewinnen, als sei es damit auf immer bestimmtere und speciellere Individuation des Einzelnen abgesehen, und als würde das Einzelne nur aus dem Ganzen bestimmt und begriffen, so ist dies doch, falls unter dem Ganzen oder Allgemeinen ein schon im Anfang ausgesprochener Endzweck verstanden würde, nicht der Fall, sondern die Entwickelung läuft stracks an dem Faden der einzelnen Kategorieen fort, so daß aus dem Abstracteren das Concretere, aus dem Niederen das Höhere, aus dem Unvollkommneren das Vollkommnere lediglich kraft der Methode, d. i. mittels Negationen, geboren zu werden scheint, ohne daß es dazu der Befruchtung irgend eines Andern, sei es Empirie, sei es vorausgesetzter Endzweck, bedürfe; das System und die Methode begnügen sich mit der Erklärung, daß in der Kategorie des Anfangs, dem abstracten Sein, aller zu erzielende Inhalt vermöge der an sich seienden Identität dieses Seins mit dem vernünftigen Denken, implicite oder an sich schon liege, und verweist im Uebrigen auf das logische Experiment der Entwickelung, welcher wir nunmehr, so weit es in der Kürze möglich, nachgehen wollen.

Die Logik beginnt mit der allereinfachsten Abstraction, dem Sein. Zwar wissen wir wohl, daß dieses Sein identisch ist mit dem reinen Denken oder das Denken an sich ist, aber so, wie es zuerst hier auftritt, zeigt es uns noch nichts davon, und wir werden nicht gewahr, daß das Sein, welches hier vorschwebt, eben der Reflex des Denkens selbst ist, welches sich in ihm objectivirt. Das Denken ist von höchst beweglicher, sich selbst bestimmender Natur, davon aber ist in dem Sein auf den ersten Anblick noch nichts wahrzunehmen; sie wird sich jedoch bald zeigen, wenn wir aufmerksam darauf hinblicken und sehen, was vorgeht; denn wir haben nichts zu thun, als die Verwandlungen des Seins zu beobachten. Dieses verhält sich zum Denken, wie das Prädicat zum Subject im logischen Urtheil, es sagt aus (prädicirt), was das Subject sei; es ist das angeschaute Ich für das anschauende, der Reflex des Auges im Spiegel für das sehende Auge; so wie dieses seine eigene Gestalt und Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur in seinem Spiegelbilde erblicken kann, und

dieses genau nur widergiebt, was jenes selbst hineinschaut, so wird sich auch in diesem objectiven Sein nach und nach die ganze subjective Natur des Denkens offenbaren.

Zuerst also, was ist dieses Sein, oder was erblicken wir in ihm? Wir können nur sagen, daß wir noch nichts in ihm unterscheiden, ja daß wir es selbst nicht von dem leeren, reinen Nichts unterscheiden können. Wir legen das Sein allen möglichen Dingen, allen Qualitäten, ja allen Gedanken ohne Unterschied als Prädicat bei, d. h. wir sagen von Allem: es ist, Allem kommt das Sein zu, nicht etwa im eminenten Sinne, daß so viel damit gesagt sein sollte, als: es ist selbstständig, ewig, absolut für sich, sondern in der allgemeinen und ganz unbestimmten Bedeutung, in welcher die logische Copula von allem nur Möglichen gebraucht wird. Sondern wir alle anderen Prädicate, wodurch Gegenstände näher bestimmt werden, ab, so bleibt am Ende nur dieses gemeinschaftliche, aber auch in der That nichtssagende Sein übrig, was wir von Allem ohne Unterschied noch prädiciren könnten. Dieses Sein ist also die reine Bestimmungslosigkeit, es ist das Denken, welches nichts denkt, das Schauen, welches geradeaus schaut, ohne irgend etwas zu erblicken; es ist, als sähen wir in den weiten Himmel hinein, von dem wir nicht einmal sagen könnten: er ist blau, oder er ist nicht die Erde, oder er ist nicht wir selbst; denn von Allem haben wir hier abstrahirt, alles Andere rein vergessen, und somit haben wir Nichts, womit wir diese Objectivität vergleichen und woran wir sie unterscheidend bestimmen könnten.

Obschon wir nun meinten, an dem Sein etwas Festes und Selbstständiges, namentlich aber das gerade Gegentheil vom Nichts zu haben, so werden wir doch auf diese Weise gewahr und zu dem Bekenntniß genöthigt, daß in der That dieses Sein — Nichts sei. Sein und Nichts ist also identisch, d. h. das vermeintliche Sein hat sich vor unseren Augen in das Nichts verwandelt oder als Nichts gezeigt; es ist ganz und gar zu Nichts geworden. Das Sein hat nicht etwa blos seine Grenze an dem Nichts, so daß hier das Sein und dort das Nichts wäre, und das Eine anginge, wo das Andere aufhörte, beide aber sich ausschlössen; nein, es ist vielmehr Eins und dasselbe, eodem loco et tempore; ich mag es nun Sein oder Nichts nennen, ich meine damit nicht zwei, sondern Eins und dasselbe. Dies also ist der contradictorische Widerspruch selbst, als gesetzter, daseiender, der sonst in der Logik für die absolute Unmöglichkeit galt, nämlich, daß Sein und Nichtsein dasselbe sei. Und dennoch ist es so. Gerade dieser Widerspruch oder dieses actuelle Sich-selbst-widersprechen ist, es ist die Bewegung des Denkens, die absolute Negativität,

das continuirlich sich sich selbst (se sibi) Entgegen- oder Widersetzen, Spalten und Urtheilen, die Sub-objectivität des Ich in sich selbst.

Damit aber haben wir gerade das gewonnen, was wir suchten und was sich ergeben mußte; denn siehe da die bewegliche Natur des Denkens selbst in ihrer ersten und reinsten Weise. Sie ist uns unvermerkt selbst zum Object der Anschauung geworden, sie erscheint als das Werden. Im Werden ist Sein und Nichts aufgehoben, d. h. zugleich aufbewahrt und enthalten; denn analysiren wir das Werden, so zeigt sich, daß es ein Entstehen-Vergehen und Vergehen-Entstehen ist, ein continuirliches Uebergehen aus dem Sein in das Nichts und ein continuirliches Herkommen aus dem Nichts in das Sein.

Dies ist die erste Trilogie: die Einheit des Seins, Nichts und Werdens oder der Position, Negation und Limitation; nur daß man, wie gesagt, unter letzterer keine äußerliche Begrenzung, sondern das innerliche Sichunterscheiden dieser Bewegung oder dieses Schwanken und Schweben zwischen Sein und Nichtsein selbst zu denken hat. Wir haben an dieser ersten methodischen These, Antithese und Synthese, wovon die letztere in einem sich nach und nach näher bestimmenden Proceß oder Fluß besteht, zugleich ein Beispiel oder Schema für alle folgenden und werden diese leichter verstehen, wenn wir auf jene einfache Gedankenbewegung zurückblicken.

Was also anfangs als ein einfaches nicht zu sagendes reines Sein erschien, ist nunmehr schon ein in sich bestimmteres geworden; es hat sich als Resultat des vorigen Processes nun dies gezeigt und gleichsam als Product von Neuem zu Ruhe gesetzt, daß das Sein, was wir meinten, richtiger und bestimmter nur ein Dasein zu nennen ist. Dasein ist ein Hier- oder Jetzt-, ein — freilich noch immer nicht näher zu bezeichnendes — nur demonstratives Dies-sein, so wie es als Gegenstand uns auch in der Phänomenologie zuerst vorschwebte. Somit ist es das, was sich von jedem bestimmten Sein oder Etwas aussagen läßt — von jedwedem Etwas — d. h. es ist dies allgemeine Prädicat, welches aussagt, daß es eben nur ein Da- oder Hierseiendes ist.

In diesem bloßen Dasein ist aber das Verschwinden, das continuirliche Enden, welches im Werden lag, mit enthalten, und jedes Etwas ist vermöge dieses seines Prädicats des bloßen Diesseins ein Endliches; wodurch es sich von anderem Endlichen unterscheidet, das ist eine bloße Qualität, ja genau betrachtet, ist es selbst nur eine Qualität, und dieses Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung heißt nichts weiter als Nichtso- oder Anderssein — nämlich als Anderes. Wir könnten sein Dasein gar

nicht bemerken, Etwas gar nicht unterscheiden, wenn nicht entweder zugleich oder successiv auch Anderes da wäre, an welchem es eben nur zu unterscheiden ist oder objectiv vielmehr sich selbst unterscheidet, denn nur darum unterscheiden wir es. Auf das vorige Beispiel zurückkommend, können wir nun sagen: der Himmel ist blau, denn er ist etwas Anderes nicht, z. B. nicht grün, wie die Erde. Was aber, von allen Beispielen abgesehen, im Allgemeinen und logisch als die Natur des Daseienden ausgesagt werden muß, ist dem Obigen zufolge die Endlichkeit, worunter zugleich die Veränderlichkeit zu verstehen ist.

Das Dasein oder das bestimmte positive Etwas und anderseits die Negation desselben, die Grenze oder Endlichkeit, haben nun auch zusammenzugehen zur Synthesis. Weil jedoch das Andere des Etwas selbst ein Etwas, oder weil Etwas immer wieder von etwas Anderem, Endliches von Endlichem begrenzt ist, so tritt hier zunächst eine endlose Endlichkeit, ein immer fortgehendes Anderssein ein, welches selbst kein Ende nimmt und deßhalb als Unendlichkeit erscheint. Endlichkeit und Unendlichkeit werden zwar gewöhnlich als Gegensätze genommen, die einander völlig ausschließen und nur abwechselnd in Gedanken eintreten. Damit wäre aber nur ein endloser Wechsel von Position und Negation oder ein sich gegenseitig Abgrenzen des Endlichen und Unendlichen vor die Anschauung gebracht, ein Progressus in infinitum, den Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt; denn man kann sich leicht überzeugen, daß man damit noch nicht die wahre Unendlichkeit gedacht hat, wenn man sie da, d. h. an dem Orte oder in dem Zeitpuncte aufhören läßt, wo die Endlichkeit anhebt, so daß jene gleichsam jenseits, diese diesseits sei; sobald eine durch die andere begrenzt und aufgehoben wird, wird die Unendlichkeit selbst wieder zur Endlichkeit. Was gefordert wird, ist eben so eine Identität von beiden, wie sich im Werden, als der Synthese von Sein und Nichts, ergab. Die wahre Unendlichkeit und zugleich die Wahrheit des Daseins — mithin auch zugleich des darin aufgelösten Seins — ist also, daß das Unendliche als stetiges Uebergehen in qualitative Bestimmtheiten gefaßt wird, und zwar aus einer in die andere, so daß es damit nicht aus sich hinaus, sondern in sich mit sich selbst zusammen geht. Es ist dieses Sichverwandeln selbst; denn eben weil es durch und durch Bestimmtheit oder sich von sich selbst unterscheidende Endlichkeit ist, ist jede einzelne dieser Bestimmtheiten, wenn sie erlischt, durch dieses Erlöschen das Gegentheil ihrer selbst, d. h. das nicht geworden, was sie vorher war, oder das geworden, was sie vorher nicht war, sondern was vorher die ihr äußerliche andere war; diese andere war aber gerade das nicht, was die erste

war, also gerade das, wozu nunmehr die erste geworden ist, so daß nun eine zur andern gegenseitig geworden, oder im Ganzen genommen — und dies ist eben die wahre Unendlichkeit oder die Veränderung — das allge- meine Werden wieder da ist, nur mit dem Unterschiede, daß es ein bestimmtes, qualitatives Werden, sich in sich selbst Bestimmen, oder mit Jacob Böhme zu sprechen, ein Qualiren ist.

Damit wäre auch die zweite Phase des Seins vollzogen, und das Resultat derselben setzt sich als ruhiger Niederschlag ab, aber nur, um sogleich den Proceß von Neuem zu beginnen. Dieses Resultat ist das F ü r s i c h s e i n. Das Fürsichsein ist eben jene unendliche B e z i e h u n g a u f s i c h s e l b s t, welche sich im Unendlichen als unmittelbare Selbstbe- stimmung erwies. Es ist hier nichts Aeußerliches und Anderes mehr, auf welches das Unendliche sich bezöge; das Unendliche muß das Ganze sein und kann sich nur auf sich selbst beziehen, sich nicht mehr von An- derem, sondern nur in sich selbst unterscheiden, es ist dieses durch und durch bewegliche Beziehen selbst. So erscheint das Fürsichseiende zuerst als E i n s, eine, alles Andere wieder ausschließende Einfachheit in sich. Wir erkennen hierin die nunmehr enthüllte Natur des Seins, nämlich, daß das, was wir eigentlich mit dem Sein meinten, dieses Fürsichsein, auf sich selbst, nicht auf Anderes Bezogensein, nicht auf Anderem Be- ruhen und von diesem Abhängigsein, sondern diese Selbstständigkeit ist.

Aber man hat sich daran zu erinnern, daß in diesem Fürsichsein das Dasein und die Unendlichkeit aufgehoben d. h. aufbewahrt, daß es also nicht das abstracte Sein ist, welches der Atomiker in jedem einzelnen Etwas festhalten möchte, aber vor dem Proceß des Werdens und Ueber- gehens in Anderes nicht retten kann, in welchen es unwiderstehlich hin- eingezogen wird, um daraus endlich in dieser bestimmteren Gestalt wieder zu erstehen. Jedes Wesen ist das in sich, was alle andern sind, oder jedes, für sich allein betrachtet, würde zum All in sich selbst und mithin wieder zu dem Gesammtinhalt, welcher so eben als außer ihm seiend vorgestellt wurde; und eben diese dialektische Erscheinung ist der Proceß, der sich auch hier wieder entspinnt. Betrachte ich ein Eins für sich, so ist es das Ausschließen oder Abstoßen aller anderen Eins von sich, denn das positive sich auf sich Beziehen, diese Attraction oder Con- traction in sich, das sich in sich Zusammenhalten oder die Selbsterhaltung ist zugleich und an sich selbst die Repulsion des Andern. Man schaue in einer Substanz mehrere Molecülen sich bewegen; indem jede derselben die sie zunächst umgebenden Theile der Flüssigkeit an sich und in sich hin- einzieht, werden diese von den andern Molecülen sich zu entfernen, nach

entgegengesetzten Seiten auseinander zu weichen, mithin sich abzustoßen scheinen, und diese selbige Bewegung, die als Repulsion erscheint, ist zugleich eben jenes Angezogenwerden. Repulsion und Attraction sind also identisch, und in dieser Identität hat sich das erste Sich-auf-sich-beziehen, so wie dessen Negation (die Repulsion) abermals zum Proceß vereinigt; jene Gegentheile sind nicht als zwei durch einander wirkende Kräfte und Principien, welche zusammen die Materie constituiren, sondern dialektisch als eins und dasselbe, als diese Negativität zu denken, von welcher sie das anschaulichste Bild geben.

Mit dem Fürsichsein ist der erste Theil der Seinlehre oder die sogenannte Qualität vollendet. Wir haben dieselbe durch die Momente jeder einzelnen These verfolgt, um daran zugleich Beispiele von der dialektischen Methode zu geben. Wie sich dieselbe zwischen den Momenten jeder einzelnen Kategorie bewegt, so waltet sie auch zwischen diesen Kategorieen selbst und wir schreiten nun mit etwas größeren Schritten die folgenden Stufen aufwärts.

Die Qualität, wie sie sich zuletzt im Fürsichsein zeigte, war das Sein der Dinge selbst, in seiner Wahrheit erkannt; die Unterschiede der Objectivität, die wir Materie nennen, bestehen in Qualitäten, sie sind selbst durch und durch qualitativ, die Qualität ist mit dem Sein identisch. Diese Identität ist nunmehr zu negiren. Die Negation der Qualität ist jedoch nicht Negation schlechthin, so daß durch sie das abstracte Nichts wieder einträte, sondern sie ist diese bestimmte, d. h. nur das gerade Gegentheil der Qualität oder jener unmittelbaren Einheit der Qualität und des Seins, so daß diese Einheit es ist, welche aufgehoben wird, wodurch die Qualität als eine dem Sein, d. i. aber dem qualitativ bestimmten Sein selbst, gleichgiltige, von ihm unterscheidbare, gesetzt wird, d. h. die Qualität zeigt sich als Quantität. In diese ist die Qualität selbst übergegangen; die Quantität ist dasselbe, als was zuletzt die Qualität sich zeigte, die Attraction und Repulsion derselben geht hier in die beiden Momente der Stetigkeit und Discretion über, in deren wechselseitiger Beziehung alles Figuriren und Rechnen besteht. Die bestimmte Quantität, das Größer- oder Kleinersein ist so etwas, wodurch die specifische Qualität der Stoffe und diese selbst gar nicht verändert zu werden scheinen; man kann mehr oder weniger von einem und demselben nehmen, ohne daß sich dadurch die qualitative Natur desselben in eine andere umsetzte. Die Größe ist ihrer Natur nach das äußerlich Bestimmbare; jede Größe zeigt sich sofort als bestimmte Größe oder Quantum. Der Unterschied der Größe ist aber überhaupt und lediglich nur die

Grenze. Diese Grenze oder Bestimmtheit der Quantität kann aber — wie wir dies als aus der Mathematik bekannt voraussetzen — entweder eine extensive oder intensive Größenbestimmung sein, welche letztere Grad genannt wird, eine Bestimmtheit, die zwar an sich noch keine innere, Wesens- oder Naturbestimmung des Etwas ausdrückt, sondern nur an äußerlichen, ebenfalls blos quantitativen Bestimmungen bemessen und bestimmt wird — (z. B. 10° Kälte oder der zehnte Grad ist diese Intensität nur in Bezug auf den neunten oder elften Grad, u. s. f.) — aber doch schon der Qualität wieder näher getreten ist, welche oben in der Quantität gänzlich verschwunden zu sein schien. So ist die Kälte überhaupt nur Kälte, die Wärme überhaupt nur Wärme durch ihren Grad, also durch quantitative Bestimmung, und es ist nun zu sehen, wie durch Veränderung der Quantität auch zugleich die Qualität, und durch Veränderung der Qualität auch zugleich die Quantität eine andere wird; so wird z. B. das Eis durch eine Veränderung des Wärmegrades zum tropfbar flüssigen Wasser, das Wasser geht in Dämpfe über u. s. w.

Der Grad, als eine quantitative Bestimmung, woran eine gewisse Qualität geknüpft sein soll, zeigt sich somit in seiner Wahrheit als die Bestimmtheit des Maßes. Maß aber ist ein Verhältniß zweier Quanta zu einander, und dies zeigt sich am reinsten und vollkommensten in dem Potenzverhältnisse, der Wurzel oder Quadratzahl. Inmitten der Quantität, welche nur ein durchaus äußerliches und gleichgiltiges Verhalten der Zahlen zu einander zu befassen schien, machen sich also doch durchaus bestimmte und unveränderliche Verhältnisse von Quantis zu andern Quantis geltend, und die Cubikwurzel z. B. ist nicht ein äußerlicher Maßstab mehr, sondern ein inneres Gesetz des Wachsthums oder der Vermehrung, nach welchem selbst die sogenannten unendlichen Größen bestimmt werden können. Das Grundverhältniß der Quantität überhaupt, welche sich eben als Continuität und Discretion oder als Einheit und Vielheit zeigte, zeigt sich also zuletzt am bestimmtesten in dem Potenzenverhältnisse, wo nicht mehr mit Quantis als solchen, sondern mit deren Verhältnissen (Exponenten) gerechnet wird, wodurch diese abstracte Kategorie in sich wieder Halt und Gliederung, ja die größte Bestimmtheit gewinnt, welche sie von Neuem als Ausdruck der Qualität erscheinen, oder vielmehr selbst wieder mit dieser zusammengehen läßt. So zeigt sich u. A. deutlich in den stöchiometrischen Bezeichnungen chemischer Verbindungen, wie die Qualität unmittelbar von quantitativen Verhältnissen abhängig ist, oder eigentlich selbst in diesen besteht, und das Specifische

(die Qualität) selbst quantitativer Natur, ein inneres Maß, ein Verhältniß zu sich selbst ist.

Indem also die Qualität durch die Quantität und diese durch jene bestimmt, eine mit der andern zugleich verändert wird, zeigt sich auch hier wieder der bekannte progressus in infinitum; aus jedem über ein bestimmtes specifisches Maß hinausgehenden Quantitätsverhältniß würde nämlich ein anderes und neues Quale entstehen und dieses bei fortgesetzter Vergrößerung wieder in ein neues übergehen, u. s. f. in's Unendliche. Dieser Proceß in's Unendliche aber findet hier, wie überall, wo er eintritt, seine Auflösung darin, daß auf den dabei stattfindenden Act selbst reflectirt wird. Auch hier geschieht im Grunde weiter nichts, als eben dieses Abwechseln oder Hin-und-Hergehen zwischen zwei entgegengesetzten Bestimmungen, eine Reciprocation, die, man mag sie wiederholen, so oft man will, zu keinem Ziele führt und das erste Mal gerade so viel bedeutet, wie das letzte Mal. Diese Bewegung selbst also, wie sie ist, ist die festzuhaltende Synthese, der Gedanke, der wirklich gedacht wurde, das Wahre; und somit hebt sich denn auch die Kategorie des Maßes, als ein Beziehen zweier quantitativ-qualitativen Bestimmungen auf einander an und für sich auf zu der Bewegung des Reflectirens selbst. Es ist dieselbe Bewegung, welche schon früher beim Fürsichsein als Attraction und Repulsion, dann bei der Quantität als Continuität und Discretion stattfand; hier aber, im Maße, ist sie objectiv durch die Sache selbst vollends in's Klare gekommen, da das Maß sich unmittelbar selbst als ein Beziehen zweier Seiten, die aber an sich Dasselbige sind, nämlich Quanta, darstellte; also als ein Beziehen des Bezogenen auf sich selbst, so daß die Quantität nun als ein einfaches Sich-auf-sich-selbst-beziehen oder Sich-zu-sich-selbst-verhalten, somit aber als zurückgegangen in Qualität oder mit derselben identisch zu sein sich erweist.

Mit dieser Identität haben wir aber eine neue, höhere logische Stufe erreicht. Mit der Qualität, Quantität und deren Synthesis, dem Maßproceß, ist der erste logische Cyclus, die Sphäre des Seins überhaupt, vollendet. Ihr Resultat war die Bewegung der Reflexion in sich selbst, und diese, objectivirt oder gesetzt, ist das Wesen. Phänomenologisch betrachtet, sind wir von der Stufe des unmittelbaren Anschauens auf die des Verstandes getreten.

Wenn bisher Alles, was wir vor die Betrachtung zogen, neben und außer einander zu liegen oder successiv einander Platz zu machen und zu verschwinden schien, sobald ein Neues eintrat, gleichwie in der sinnlichen Anschauung, wenn das Eine, z. B. der helle Himmel, hervortritt, das

Andere, die Trübe, vergangen ist, ohne daß eines der Grund des anderen ist, noch sich in und mit dem andern präsent zu erhalten vermag, so ändert sich jetzt dieses Verhältniß der Aeußerlichkeit in das Gegentheil um, in das In- und Miteinandersein des Entgegengesetzten, und die nunmehr zu betrachtenden Beziehungen sind vielmehr concrete Identitäten zweier zugleich in, mit und durch einander existirenden Momente. Vorher war das Anschauen noch unmittelbar, d. h. selbst noch nicht objectivirt; das schauende Subject sah nicht das Schauen selbst, sondern nur dessen Bestimmungen, die Objecte; jetzt sieht es aber das Schauen oder Bestimmen und dessen Bestimmungen zugleich, beides objectiv, und die Objectivitäten, welche nun auftreten, sind oder bedeuten eben diese objective Einheit von Bestimmen und Bestimmtheit.

Mit dem Wesen — wobei man, um die bewegliche Natur desselben zu erkennen, an den Infinitiv des veralteten Zeitwortes denken mag — eröffnet sich ein tieferer Einblick in die Natur des Absoluten oder schlechthin Seienden, und wir bleiben nicht mehr dabei, es unmittelbar als Sein oder Dasein auszusprechen, sondern nennen es nun Wesen, damit eben jene Doppelnatur, innere Zwiespaltigkeit oder Gegensätzlichkeit bezeichnend, die nun in der Sache wie in den Benennungen selbst ausgeprägt liegt, welche wir fortan zur Bezeichnung des Absoluten brauchen. Diese nämlich sind durchweg Reflexionsbegriffe, relative oder correlative Begriffe, Correlata, die ihr Referens, ihre Antithese nicht mehr blos versteckter Weise oder blos an sich, sondern ausdrücklich auch für sich zur Schau tragen. Die Bestimmungen, welche das Wesen annimmt, sind daher von anderer Natur und haben einen anderen Charakter, als die in der Sphäre des Seins; dort waren diese Bestimmtheiten oder Qualitäten unmittelbar das Was, welches ist, verschwindet und zu Anderem wird; hier dagegen sind die Bestimmungen durch das Wesen selbst gesetzt, indem es selbst in sie zergeht, in ihnen sein eigener Wiederschein ist; denn da keine von diesen Antithesen, z. B. Ursache und Wirkung, ohne die andere sein kann, so erscheinen sie eine von der andern bedingt und abhängig, keine für sich allein verträgt die absolute Position — a ist nur durch b, und b durch a; es fehlt also in dieser Kategorie eigentlich das wahre Sein, Fürsichsein und wahrhafte Selbstbestehen, was sich erst in der dritten Sphäre, in der des eigentlich sogenannten Begriffs, wiederfindet; hier findet im Grunde nur das Scheinen, nicht das wahre Sein statt. Das Wesen offenbart sich zunächst als das Reflectiren selbst, als die Thätigkeit des Sich-polarisirens, Sich-in-sich-entgegensetzens, Theilens, oder als diese, aber noch unmittelbar und an sich vorgehende

Negativität. Das Wesen der Dinge, kann man also sagen, ist der Verstand der Natur, es ist dasselbe Thun, wie der Verstand in uns, nämlich ein Ur-theilen, Sich-unterscheiden, Reflectiren, inneres Wiederspiegeln oder In-sich-scheinen.

Es ist nun die eigenthümliche Natur aller der hier zur Sprache kommenden Reflexionsbestimmungen näher in's Auge zu fassen. Wir sahen: als Correlata hat jedwede nur mit und durch die andere ihr Bestehen und Sein, nicht für sich allein. Dieses Bedingtsein einer durch die andere ist es, was der Verstand gewöhnlich nicht gehörig beachtet; er setzt sie vielmehr vermöge seiner Natur, Alles zu unterscheiden, auch als unterschiedene uud selbstständige Wesen gegen einander, nicht bedenkend, daß, so isolirt hingestellt, keine sich selbst halten kann. Dies ist die sich selbst widersprechende Natur aller Reflexionsbestimmungen, welche bei innerlicher Einheit doch immer den Schein von isolirter Selbstständigkeit gegeneinder behaupten, weil sie zunächst noch aus der Kategorie des bloßen Daseins herkommen; aber die Kategorie des Wesens ist es auch, in welcher jener Schein vollends abgestreift und diese Reflexionsbestimmungen vermöge der Dialektik, d. h. ihres eigenen sich im Denken in einander Aufhebens, vollends übergeleitet werden sollen in die Sphäre des eigentlich und im engeren Sinne so zu nennenden Begriffs.

Diejenigen Gegentheile nun, welche hier gemeint sind, betreffen den bestimmten Gegensatz von Indifferenz und Differenz, Identität und Unterschied, Materie und Form, Innerem und Aeußerem und besonders vom Positiven und Negativen überhaupt. Unter Wesen denkt man sich freilich wohl zunächst insgemein das Substrat, welches gewisse Bestimmtheiten an sich habe oder diesen zum Grunde liege. Diese Bestimmtheiten, Gestalten, Formen, könnten aber abgesondert für sich allein gar nicht bestehen, nicht sein; sie sind vielmehr für sich bloßer Schein, in Bezug aber auf das Wesen die Erscheinung desselben. Sie sind mithin vom Wesen gar nicht zu trennen, allem vorhandenen Scheine muß auch ein Reales, Wesenhaftes zum Grunde liegen, oder, wie Herbart es ausdrückte: wie vielerlei Schein, so vielerlei Reales, auf welches jener hinweist. Der Schein ist also, auch der gewöhnlichen Vorstellungsweise zufolge, vom Wesen gar nicht abzusondern und irgendwie als ein Fürsichseiendes hinzustellen. Es kommt nur darauf an, wie innig uud wesentlich, oder wie oberflächlich man sich diese Verknüpfung denkt.

Das Einfache, als Wesen, gilt zunächst als das Positive, durch sich selbst Seiende, die Bestimmtheit dagegen als das Negative, an sich Nicht-seiende, nur durch Anderes, nämlich durch das Positive, Gesetzte.

Allein es ist schon früher gezeigt, und selbst von Herbart ist dieser dialektische Ausdruck für den Begriff des Seins gebraucht worden, daß das Positive nur gedacht und bestimmt werde als das Nicht-negative, als Negation der Negation; so wie hinwiederum das Negative nur als Negation des Positiven gedacht wird. Wollte man aber das Negative von dem Positiven absondern und behaupten, das Positive sei nicht zugleich negativ, dabei aber doch das Negative — wenigstes als Schein — wirklich vorhanden sein und bestehen lassen, so müßte dieser außerhalb des Positiven existirende Schein für sich selbst bestehen und mithin selbst wieder ein Positives sein: es zeigt sich mithin, daß, indem dieses Negative zugleich positiv ist, das Positive in ihm zugleich negativ sich verhält; d. h. also überhaupt so viel als: in der Wirklichkeit sind beide Bestimmungen in Identität aufgehoben. Beide beziehen sich also durch sich selbst, durch ihren eigenen Begriff, aufeinander, oder können nur durcheinander, eine nur durch und mit der andern begriffen werden. Das Wesen also, welches eigentlich dabei als das Seiende gedacht wird, ist eben dieses Beziehen, Reflectiren; diese Negativität, die gedacht und vorgestellt wird, ist das wahre Object, die Natur der Dinge, das Innere, Wesen, das Ding an sich selbst.

Poniren und Negiren sind die beiden Bestimmungen, welche in dieser Kategorie des Wesens recht eigentlich zu Hause sind, sie wiederholen sich dialektisch (wie oben das Sein und Nichts) in allen Fassungen und Ausdrücken, die hier nach und nach vorkommen. So wird z. B. auch in der Natur die allgemeine Materie als das Positive, die Form als das Negative aufgefaßt. Die Materie soll das an sich schlechthin Einfache und Selbstständige, die Form oder Gestalt dagegen das Negative, Nichtige sein. Allein genauer erwogen, erscheint die Materie selbst ihrerseits nur darum als das Selbstständige, weil sie schon nicht mehr einfach gedacht wird, sondern Reflexion in sich, d. h. Grund und Existenz zugleich an sich ist, und mithin als existirende oder wirkliche Materie schon die Bestimmtheit oder Form in und an sich hatte, die man als Formbestimmtheit von ihr absondern wollte. Eben so verhält es sich mit den Ausdrücken: Kraft und Aeußerung, und mit dem, was man unter Innerem und Aeußerem versteht; auch dies sind nur Auffassungen eines an sich seienden Verhältnisses der Sache selbst und unterliegen derselben Dialektik, welche dem Positiven und Negativen widerfuhr.

Um nun alle diese abstracten Gegensätze des Verstandes zu überwinden, geht Hegel zuerst von der Seite des Wesens aus und zeigt, wie dieses nothwendig sich ganz und gar in Erscheinungen auflöse, kein festes

Substrat zurücklasse, sondern durch und durch diese Thätigkeit des Erscheinens selbst sei. Sodann wird anderseits wieder an diesem Erscheinen gezeigt, daß es nicht leerer, wesenloser Schein, sondern vielmehr dasselbe sei, was das Wesen, eine reelle und wirkliche Existenz oder das Existiren selbst. So offenbart sich zuletzt immer wieder, was zu Anfange gesagt wurde, daß es überhaupt die Reflexion ist, welche diesen Gegensätzen zu Grunde liegt und in ihnen nur ihr Wesen treibt, d. h. das ist, was man Wesen selbst nennt. Sie ist dieses Gegensetzen und in den Gegensätzen sich auf sich Beziehen, oder kurz: sie hat die Bedeutung der Copula im Urtheile, und diese ganze Sphäre entspricht auf's Genaueste objectiv dem logischen Urtheilen subjectiv. Die Copula tritt im Urtheile zwischen das Subject und Prädicat, sie sperrt somit diese beiden Momente, die im Begriff noch unmittelbar Eins waren, auseinander, theilt oder urtheilt sie; aber zugleich ist sie auch, was ihr Name sagt: Verbindung oder vielmehr Beziehung und Einheit derselben, und als diese doppelte Function zeigt sich hier objectiv das Wesen.

Es zeigt sich daher vorerst als Identität, vermeintlich als eine Identität ohne alle Unterschiede, wie man sich das Wesen gemeiniglich nur als einfachen Grund zu denken pflegt, aus welchem gewisse Bestimmungen hervorteten. Allein schon der bekannte Satz des zureichenden Grundes (ratio sufficiens) fordert, daß in diesem Grunde das Begründete auf bestimmte Weise — ideell, potentiell, der Möglichkeit nach u. s. w. — enthalten sei. Man verlegt also das Begründete, die Folge oder Erscheinung selbst unwillkürlich schon in den Grund. Aber, indem hier diese entwickelte Mannigfaltigkeit von Bestimmungen wieder unmittelbar da wäre, fehlte ihr wieder der Grund, oder sie wäre eine Erscheinung ohne Grund, d. i. ein bloßer Schein, und dieser hinwiederum kann als daseiender, wirklicher nicht gesetzt werden ohne den Grund oder das Wesen, so daß die Reflexion sich endlich genöthigt sieht, von allen Trennungsversuchen abzustehen und die Formeln, in welchen sie die Verselbstständigung der Seiten zu vollziehen suchte, als dialektisch anzuerkennen.

Sechzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

In dem Kampfe, worein das Denken innerhalb der Wesenskategorie mit der dialektischen Nothwendigkeit geräth, ist es besonders das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit, woran der Verstand Interesse nimmt, und wohl mag es nicht blos als Unfähigkeit desselben zu betrachten sein, wenn er die Momente dieser Gegensätzlichkeit als durchweg identisch anzuerkennen sich weigert. Es ist ohne Zweifel vielmehr ein gewisser ethischer Instinct, wovon er geleitet wird, wenigstens die Möglichkeit für sich erhalten und sie nicht durch sich selbst, gleichsam blindlings, in Wirklichkeit umschlagen zu lassen, indem er darin einen Haltpunct wittert, den die menschliche Freiheit, als Möglichkeit, aber nicht als Nothwendigkeit sich zu äußern, schlechterdings zu bedürfen scheint. Wir haben dies bereits bei Schelling gesehen, der in seiner „Potenzenlehre" sich die größte Mühe gab aus dieser Nothwendigkeit heraus zur Freiheit zu gelangen. Dennoch ringt der Verstand, wie Hegel zeigt, in dieser Sphäre vergebens, sich der dialektischen Macht zu entwinden, proteusartig flüchtet er aus einer Gestalt in die andere, aber überall zeigt sich, daß innerhalb der Reflexion kein einzelnes Moment eine sichere Ruhestätte gewährt, jedwedes unaufhaltsam in sein Gegentheil umschlägt, oder vielmehr, daß jedwedes das Andere an sich schon ist.

So bleibt zuletzt auch hier nur das sich in sich selbst Widersprechen, diese lebendige Negativität, d. i. das Reflectiren, selbst übrig, in welcher die Natur des verständigen Denkens sich selbst zum Object geworden, und somit das Gesetz der Natur, wie es uns im Proceß der physischen Erscheinungen objectiv vorschwebt, als die immanente eigene Natur des Verstandes, und diese Verstandesgesetze oder Kategorieen, wie Kant sie nannte, als die Natura oder Wirklichkeit selbst anzuerkennen sind. Aller Subjectivismus ist somit überwunden, aber auch alle Subjectivität für

sich hingegeben in die Erscheinung; die Natur verbirgt ebensowenig, wie der menschliche Verstand in sich ein unenthüllbares Etwas und tiefes Geheimniß; der Schleier der Isis ist gehoben; die Natur — davon haben wir uns bereits in der Phänomenologie überzeugt — hat kein Inneres, das nicht ein Aeußeres würde, Inneres und Aeußeres, Kraft und Kraftäußerung ist dasselbe in einem Act, weil in Wahrheit nur ein stets actuelles sich Aeußern und Erinnern, d. i. weil in der That nur die Wirklichkeit, dieses actuelle Wirken oder der Proceß selbst es ist, was wir das Wirkliche nennen.

Die Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit des Wesens und Erscheinens ergiebt, ist an sich selbst das absolute Verhältniß und erscheint als Nothwendigkeit, so lange die Seiten dieses Verhältnisses selbst noch als Selbstständigkeiten betrachtet werden, welche gleichwohl, vermöge ihrer innern Identität, sich als selbstständig nicht behaupten können, sondern Zwang leiden. — Die Wirklichkeit nun tritt, wie alle Kategorieen, zuerst in ihrer Unmittelbarkeit auf, d. h. in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck gewöhnlich nehmen, wenn wir dabei an die daseiende Welt, die Natur u. s. f. denken. Die Wirklichkeit ist vermöge ihrer Herkunft aus jenem Verhältniß (des Wesens und der Erscheinung) zwar immer ein Verhältniß, aber als Sich-zu-sich-verhalten, d. h. sie ist Substantialität und Accidentalität, und die Einheit dieses Verhältnisses ist die Substanz. Substanz ist dasselbe, was die Nothwendigkeit, das unumgängliche Sich-wenden und Umkehren-müssen, der Widerspruch oder die Negativität des Wesens in sich selbst. Substanz und Accidenz werden einander zwar entgegengesetzt, aber es verhält sich damit genau so, wie mit Wesen und Erscheinung. Die Substanz ist die Totalität der Accidenzen, und die Accidenzen sind nichts als die Manifestation der Substanz, die nicht ein formeller oder äußerlicher Inbegriff, eine bloße Summe der Accidenzen, sondern das Uebergehen in diese Bestimmungen, somit die Formthätigkeit selbst ist, in welchem Uebergehen sie mit sich selbst zusammen- oder in sich selbst zurückgeht. Die Substanz hat also bei Hegel eine entwickeltere Bedeutung als in anderen Systemen, wo man theils noch das todte Substrat, theils das darunter versteht, was bereits als das abstracte Wesen, diese eine gestaltlose Seite oder Grundlage, überwunden worden ist. Die Substanz ist hier bereits der permanente Proceß oder das absolute Umschlagen der Form und des Inhals in einander; sie ist derselbe Proceß, der die Wirklichkeit, das absolute aber unmittelbare Wirken ist; Wirken aber ist Bewirken von Etwas, Bestimmen, Besondern, Formiren, und das Geformte oder der Inhalt ist selbst

von dieser Macht des Formens nicht zu trennen. Alles Geformte erscheint für sich als selbstlos, accidentiell, nichtig und verschwindend in die Substanz als in einen finstern, gestaltlosen Abgrund. Es ist dies die altorientalische, durch Spinoza erneute Grundanschauung des Absoluten, ein mit Recht so zu nennender Pantheismus oder Pankosmismus, der bei Leibnitz seinen Widerpart findet, indem dieser an die Stelle der bloßen Accidenzen Monaden, selbstständige, freie Individuen treten läßt, womit aber umgekehrt die Substanz zu dem schlechthin Passiven herabgesetzt wird.

Von jenem gestaltlosen Abgrunde der Substanz oder dem dunklen Grunde (Ungrund) wäre es unbegreiflich, wie er zu dem bestimmten Gestalten und Formen seiner selbst kommen sollte. Hegel vermißt mit Recht in der bleiernen Substanz Spinoza's allen Anfang und Grund der Bewegung, und setzt an die Stelle derselben die Nothwendigkeit der Bewegung, die ruhelose Negativität. Diese amphibolische Macht ist das stets actuelle Wirken, Machen und Bestimmen, was die Wirklichkeit schon war, und somit anzuerkennen als Causalität.

Sofern die Accidenzen nicht blos schlechthin und zufällig in der Substanz dasein sollen, sondern die Substanz der Grund derselben ist, welcher als Substanz sich selbst bestimmt, so ist sie Ursache, d. h. die ursprüngliche Sache in der bereits angegebenen Bedeutung, nämlich die substantielle Identität oder reale Möglichkeit, die als solche fortdauernd und immanent in der Wirklichkeit gedacht werden muß; denn entginge der Wirkung die innere Kraft, so sänke diese sofort in sich zusammen; und wirkte die Kraft nicht, so wäre sie kraftlos, Unkraft, gar keine Kraft. Es ist kein Inhalt in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist, es ist aber auch nichts in der Ursache, was nicht wirkte. Im Vorstellen endlicher Dinge werden Ursache und Wirkung gewöhnlich als zwei verschiedene Existenzen betrachtet; erst ist der Blitz und dann der Donner, erst regnet es, und dann wird es naß. Aber ein kurzes Besinnen lehrt, wie der Effect um gar kein Zeitintervall von der Ursache getrennt sein kann; dieselbe Zerreißung und Bewegung der Luft, die der Blitz ist, ist auch schon die Vibration der Luft, welche der Donner ist, und wo Regen ist, ist auch Nässe. Die Zeitweiligkeit in der Aufeinanderfolge geht das Verhältniß von Ursache und Wirkung an sich gar nichts an; jede Ursache wirkt die nächste Wirkung, d. i. eben die ihre, unmittelbar, diese wiederum die nächste u. s. f. So entsteht auch hier zuerst wieder der bekannte Progreß in's Unendliche, ohne daß nach rückwärts auf eine Urursache, und nach vorwärts auf eine End-wirkung zu kommen wäre. Wir haben dieselbe Erscheinung schon bei Kant unter dem Namen einer Antinomie

gehabt; desselbengleichen sind alle diese Reflexionsverhältnisse und dialektischen Gegentheile der Wesenskategorie. Es kommt aber in diesem Reflectiren nicht allein darauf an, daß der **Unterschied** gemacht, hier also das Bewirkte von der Ursache gleichsam abgestoßen werde, sondern ebenso sehr darauf, daß die Identität beider oder das, was vorhin als gemeinschaftliche Substanz bezeichnet wurde, festgehalten werde. Geht man im unendlichen Progreß nur von Ursache zu Wirkung, und von dieser Wirkung als einer neuen Ursache zu einer neuen Wirkung fort, die wiederum Ursache einer andern ist, so bleibt ganz unbeachtet, was im Causalitätsverhältniß unmittelbar liegt, daß etwas blos Ursache ist und heißt, sofern es eine Wirkung hat oder wirkt, und hinwiederum etwas nur insofern Wirkung zu nennen ist, als es eine Ursache hat, daß mithin das Verhältniß sich umbiegt zur Reciprocität, so, daß hiermit die Wirkung ebenso sehr die Ursache ihrer Ursache und die Ursache Wirkung ihrer Wirkung, beide also dasselbe sind.

Das Causalitätsverhältniß geht blos darum und dann in den Progressus aus, wenn unbeachtet bleibt, daß das eine der beiden Momente immer zuerst als das unmittelbar Vorhandene erscheint und nur darum als **Ursache**, während das andere als vermittelt und gesetzt und darum als Wirkung erscheint. Aber in Wahrheit ist jenes erste Unmittelbare selbst schon ein Gesetztes. Vorhin setzten wir z. B. die Nässe als Wirkung des Regens, wir können sie aber ebenso gut als Ursache setzen, es kommt nur darauf an, wo wir anfangen wollen; die Nässe verdunstet, bildet Wolken, die Wolken lösen sich in Regen auf, der Regen macht naß; die Nässe ist also eben so sehr Ursache wie Wirkung, und ebenso der Regen, ebenso die Wolken, jedes Glied der Kette ist diese Zweitheiligkeit oder Amphibolie in sich selbst. Eben dasselbe können wir auch auf das Ich als Subject-object anwenden. Das Ich-object oder angeschaute Ich ist zwar das vom Ich-subject ursprünglich Gesetzte, aber weil es als Unmittelbarkeit dasteht, agirt es als Ursache; d. i. das Ich ist nur durch das Nichtich ein Ich, das Subject nur durch das Object, obgleich das Nichtich und das Object erst durch jenes gesetzt worden ist und nicht früher da war als das Subject. Das, was auf verborgene Weise das Gesetzte war, zeigt sich als das Setzende, als Ursache; aber es zeigt sich ebenso sehr, daß das Object vielmehr Gesetztes oder die Wirkung war; somit kehrt sich die Beziehung herum und hinum, erst wird das eine Glied durch das andere, dann dieses durch jenes vermittelt, so daß nun beide und zwar gegenseitig vermittelt, keines mehr unmittelbar daseiend ist.

In der That ist die völlig offenbare Causalität hiermit zur **Wechsel-**

wirkung geworden, und die Wechselwirkung oder gegenseitige Vermittelung ist somit die Wahrheit der vorher nur einseitig aufgefaßten Ursachlichkeit. „In der Wechselwirkung", sagt Hegel, „ist der unendliche Progreß der Causalität auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich um- und zurückgebogen ist zu einem in sich geschlossenen Verhältniß." So wird z. B. in pragmatischen Betrachtungen zuerst zwar gesagt, der Charakter eines Volkes sei von seiner Verfassung abhängig, dann aber die Verfassung selbst aus dem Volkscharkter abgeleitet, bis man endlich dazu kommt, beides als durch einander gegenseitig bedingt anzusehen.

Dieses Verhältniß ist und bleibt jedoch immer noch ein begriffloses Verhältniß, so lange beide Seiten noch als getrennte Substanzen, eine um die andere passiv und activ, äußerlich und mechanisch auf einander wirkend angenommen werden. Wird dabei nicht zugleich die innere Identität beider festgehalten, so kann auch jene Wechselwirkung selbst nicht begriffen werden, wie sich diese Unbegreiflichkeit namentlich in der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele auffällig gemacht hat. Begriffen wird sie überall erst dann, wenn das, was man sich als ein bloßes Verhältniß, gleichsam als die leere Mitte oder den Abstand zwischen den beiden Gliedern vorzustellen pflegt, selbst vielmehr als die substantielle Energie des sich Unterscheidens, oder als die reelle Indifferenz, welche sich selbst nach den zwei Seiten hin dirimirt, gesetzt wird, d. h. als dasjenige, was die Energie der absoluten Negativität selbst ist, woran wir also wiederum die nunmehr enthüllte oder gesetzte Nothwendigkeit oder die substantielle Identität in ihrer ursprünglichen Realität und Wirksamkeit haben.

Dieselbe Wechselwirkung, die, wenn sie an zwei Dinge oder Substanzen vertheilt gedacht wird, als eigentliche Nothwendigkeit oder äußerlicher Zwang erscheint, — eben dieselbe Wechselwirkung, jetzt hereingenommen in ein Wesen, erscheint nun als gegenseitiges Bestimmen zweier Seiten, der activen und passiven eines und desselben Dinges in sich, somit als Selbstbestimmung der Substanz in sich durch sich allein. Diese Wahrheit der Nothwendigkeit aber ist die **Freiheit**, und die Wahrheit der Substanz ist der **Begriff**, d. i. „die Selbstständigkeit, welche das Sich-von-sich-Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, als dieses Abstoßen identisch mit sich und diese bei sich selbst bleibende Wechselwirkung nur mit sich ist."

Somit haben wir also die **dritte Abtheilung** der **Logik** erreicht,

die Lehre von dem, was Hegel den speculativen Begriff nennt. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß mit diesem Worte hier eine andere, viel bestimmtere Bedeutung verknüpft wird, als sonst gewöhnlich, wo man unter Begriff jedwede abstracte mehr oder weniger inhaltsleere Gedankenform, einen formellen Inbegriff, Classe von Wesen oder das versteht, was in der Sprache überhaupt mit Apellativen bezeichnet wird. Diese vage Bedeutung hat hier einer sehr bestimmten, eigenthümlichen, nunmehr näher zu betrachtenden Platz gemacht.

Was der Begriff sei, dürfte am einleuchtendsten am Selbstbewußtsein oder am Ich zu erkennen sein; denn „der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes, als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“ Es lassen sich hier drei Momente unterscheiden: das Ich als reines Ich ist 1) Denken überhaupt, Denken an sich oder die Potenz des Denkens; es ist 2) bestimmtes Denken, d. h. es denkt Etwas, hat ein Object, bestimmten Gedanken, ist in irgend einer Bestimmung, denn nur wenn es etwas Bestimmtes denkt, ist es wirkliches Denken; und weil das Denken und der Gedanke eine untrennbare Einheit sind, so ist das sich selbst bestimmende Denken 3) Einzelheit oder Ich. Die Sphäre des Begriffs beschränkt sich aber nicht blos auf das Selbstbewußtsein; dieses, der selbstbewußte Begriff, ist vielmehr schon eine Steigerung oder Fortbildung des Begriffs selbst innerhalb seiner Sphäre zu einem höheren, seiner Natur angemessenen Dasein. Dem begrifflichen Sein entspricht in der Natur überhaupt das Organische, seinen Selbstzweck und seine Entwickelungs- oder Productionskraft in sich selbst Tragende. Man kann aber die drei Theile der Logik, die Lehre vom Sein, Wesen und Begriff, nicht füglich für die Metaphysik des Unorganischen, Organischen und Geistigen erklären; dies würde eine schiefe und unrichtige Ansicht sein; vielmehr entspricht, Hegel's eigener Erklärung zufolge, dem Sein die abstracte Vorstellung von Raum und Zeit, dem Wesen der erfüllte Raum und die erfüllte Zeit, und dem Begriff endlich nur das Ganze als Organismus und Leben. Die Lehre vom Begriff eröffnet also vielmehr den höheren Standpunct, von wo aus auch das Niedere zu betrachten ist und erst in seinem wahren Lichte erscheint, gleichwie die Naturforscher wohl in gewisser Rücksicht die Eintheilung in organisch-belebte und leblose Wesen noch gelten lassen, obgleich sie, das Universum aus dem höheren und wahren Gesichtspuncte betrachtend, erkannt und ausgesprochen haben, Alles zusammen sei nur ein großer Organismus, nur ein allgemeines Leben, und „nichts in der Natur sei todt.“ Als todt und unorganisch kann nur dann etwas erscheinen, wenn

man es aus dem Zusammenhange herausgerissen, nicht mehr als Lebensmoment und Gestaltungsform des Allgemeinen, sondern isolirt als Ding für sich betrachtet. Diese Betrachtungsweise aber ist in der That die gewöhnliche und anfängliche; sie herrscht auch in den beiden ersten Sphären der Logik vor, aber die Dialektik dieser Sphären ist auch zugleich die Fortbildung zu der höheren und wahren Fassung des Seins, nämlich zu der des Begriffs, in welcher auch jenes niedere Dasein wieder in Betracht gezogen und nicht gänzlich verflüchtigt, wohl aber in sein wahres Licht gestellt wird.

Das wahrhaft Wirkliche also ist dasjenige, was seiner inneren Natur nach selbst bestehen und als Einzelnes für sich erscheinen kann. Anfangs, in der Sphäre des Seins, hatten wir zwar auch Einzelheiten vor uns, aber es waren nicht eigentlich so zu nennende Einzelwesen an sich, sondern nur endliche Bestimmtheiten, abstract für sich festgehaltene Qualitäten, also bloße Bestimmungen, und mithin Gesetztes, Abhängiges, Bedingtes, was als Veränderung vorüberging und haltungslos in Anderes umschlug. In der Sphäre des Wesens zeigte sich das Seiende an zwei Seiten vertheilt, in zwei einander reciprok-bedingenden Bestimmtheiten, die, jede für sich ihr Wesen außer sich habend, der Nothwendigkeit des Zusammengehens preisgegeben waren, an sich also nur ein scheinbares Selbstbestehen hatten, nur schienen. Im Begriff endlich ist diese Relativität des Seins zum absoluten wahren Für-sich-selbst-sein geworden, und dieses Selbstsein hat sich als absolute Wirklichkeit, actuelles Wirken, dargestellt, das sich zugleich auf sich selbst bezieht und, als solches Einzelnes, wirkend sich selbst erhält. Es ist also hier in dem Einzelnen, sofern es einzeln für sich ist, auch die eigene Macht, es zu werden, zu sein und zu bleiben; das Einzelne ist ein Ganzes, eine Totalität für sich, deren Bestimmtheiten Selbstbestimmungen sind; Selbstbestimmungen, in deren Wechsel das Selbst, nämlich jene Macht oder das Allgemeine, selbst nicht wechselt und vorübergeht, nicht vorübergehen kann, weil es eben das Allgemeine, nicht die einzelne Bestimmtheit ist. Das Begriffmäßige ist also ewig, aber freilich auch nur ewig, insofern es Allgemeines, diese Natur selbst ist; was dagegen an ihm individuelle und particulare Bestimmtheit ist, ist dem Wechsel preisgegeben, denn es ist bloßer modus existendi. Davon später; hier vor der Hand zeigt sich, daß das Wesen als Begriff alle Mannigfaltigkeit oder doch die Macht dazu viel mehr in sich hereingenommen als von sich ausgeschieden hat, daß es somit in sich nicht abstract einfach, sondern in diesem Sinne vielmehr concret geworden ist; es zeigt sich überhaupt, daß, um ein Einzelwesen als beständig, wahr-

haft seiend und allen Wechsel überdauernd darzustellen, man dieses Wesen nicht als ein qualitativ einfaches, alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit durch Abstrahiren von ihm hinweg denken müsse, sondern vielmehr den entgegengesetzten Weg einzuschlagen habe. Dieses Einzelne also, was jeder existirende Begriff ist, schließt die Macht zu allen ihm möglichen Bestimmtheiten in sich, und ist, sofern er zur Existenz gelangt, selbst in diesen Bestimmtheiten, also selbst allemal auch etwas Bestimmtes überhaupt. Das Einzelne ist also seinem Grundwesen oder seiner Identität mit sich selbst nach zugleich und immer das Allgemeine, und zugleich seiner Bestimmtheit nach das Besondere. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind demnach die drei Momente des Begriffs und in ihm als eine Einheit da. Das Allgemeine ist das, was in der logischen Definition das Genus, das Besondere was die differentia specifica oder die Art, und das Einzelne was der definirte Gegenstand selbst ist.

Der Begriff aber, wie er sich uns nun zunächst vor aller weiteren Entwickelung darstellt, ist vorerst nun wieder unmittelbarer Grund, entspricht dem unmittelbar daseienden Lebens- oder Organisationsprincip in den Organismen, vor dem Stande seiner Realisation oder Selbstdarstellung. Doch ist er auch als solcher Grund schon potentiell reicher, concreter, sich selbst bestimmender Grund, er ist in Bezug auf das, was er wirken und werden soll, immanenter Selbstzweck. So ist er also annoch in seiner Subjectivität, als subjectiver Begriff vorhanden und zu betrachten, d. h. als das, was er seiner Natur nach zwar wohl an sich ist, aber als was er sich selbst noch nicht wirklich gemacht hat. Er schwebt also hier vor unserem Denken als dieses formelle Denken unmittelbar selbst; er ist noch das Denken des Beobachters; der Beobachter ist wohl dahinter gekommen, was der Begriff an sich ist, und sieht auch in den Dingen außer sich ein begriffliches Sein, aber der Begriff, den diese Gegenstände in sich schließen, ist in ihnen noch nicht selbst zum Bewußtsein gekommen; indem also der Denker ihn denkt, denkt und beobachtet er vielmehr sein eigenes Denken, und in diesem die Natur des wahren Seins oder des Begriffs überhaupt, aber zunächst nur, wie der Begriff formell in sich selbst ist, ohne Bezug auf seine Realität.

Das Zweite ist, daß zugesehen werde, wie dieser subjective Begriff sich seine Existenz selbst gebe, in seiner Objectivität sich darstelle, als der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reelle Begriff. So hat er eigenes Dasein, ist, und ist wirklich für sich, wie er denn überhaupt seiner Natur nach nicht ohne Existenz sein kann. Gleichwohl ist er auch in dieser Verfassung unmittelbar und zuerst noch

in sein eigenes Dasein versenkt, ganz darin absorbirt; wie vorhin ganz subjectiv, so ist er jetzt ganz objectiv, noch nicht für sich das, was er ist, sondern nur für den Beobachter; er ist als thierische und pflanzliche Seele, als schöpferisches Leben, noch unmittelbar in den Leib versenkt, darin verbreitet und absorbirt, ist innerlich und äußerlich, Seele und Leib in Einem. Aber diese Innerlichkeit ist nur die Allgemeinheit, die Aeußerlichkeit oder Leiblichkeit nur die Bestimmtheit eines und desselben Begriffs; dieser ist, was er als bloßer Grund war, bereits auch als Leib existent geworden, und dieses Werden oder Sich-selbst-realisiren geht fort, bis der Begriff vollständig realisirt ist — er aber ist an sich schon das Freie, Für-sich-seiende, er wird es also auch vollkommen, er wird ein vollkommenes Für-sich-sein dessen, was er an sich ist — d. h. er gelangt zum Selbstbewußtsein und zur wissentlichen Freiheit des Selbstbestimmens. Er wird und ist dieses, und ist so erst vollständig da, ist denkender, sich selbst wissender Begriff in dieser seiner zugleich leiblichen und objectiven Existenz; so ist der Begriff Subject-object oder nach Hegel'schem Sprachgebrauch Idee.

Wir kehren nach dieser vorläufigen Uebersicht zurück zum Begriff. Der Begriff also im engeren Sinne, rein seiner Form nach betrachtet, ist der Gegenstand der Wissenschaft, die man gewöhnlich formale Logik nennt, eigentlich die subjective nennen sollte; diese findet demnach hier im Systeme ihre untergeordnete Stelle. Es wird gezeigt, wie der Begriff sich zum Urtheil dirimirt und im Schluß wieder zur Totalität der Momente zusammengeht. Wir übergehen diesen Abschnitt „der subjectiven Logik" mit der Bemerkung, daß zwar der sämmtliche bekannte Inhalt der gewöhnlichen Logik hier zur Darstellung kommt, aber in wesentlich anderer Anordnung und in einem ganz neuen Lichte. Während nämlich sonst die verschiedenen Begriffsverhältnisse, Urtheils- und Schlußformen meist ohne immanentes Princip aus der Praxis des Denkens aufgegriffen und nach einander aufgezählt werden, geht hier die Darstellung vielmehr darauf aus, auch in dieser subjectiven Sphäre die Gestaltungsmomente des Denkens als dieselbe sich selbst nothwendig fortbestimmende Genesis zu entwickeln, die sich gleicherweise auch in den übrigen Theilen als objectiv gewordene logische Formthätigkeit wiederholt und bewahrheitet.

Das Moment der Allgemeinheit ist der Begriff als die in allen Unterschieden sich selbst gleichende Substanz, das Denken oder die unendliche Negativität selbst; die Besonderheit ist die bestimmte Allgemeinheit, die Art oder das, was Platon die Ideen nannte; die Identität von Besonderheit und Allgemeinheit ist die Einzelheit. Das Allgemeine ist

nur als Einzelnes wirklich, d. h. die Gattung existirt nur in Exemplaren oder Individuen, von denen jedes die ganze Gattung repräsentirt, so daß das Einzelne das Allgemeine ist. Der Begriff ist somit eine unmittelbare und untrennbare Einheit, aber keine abstracte oder leere. Die Unterschiede, die an sich in ihm sind, treten im Urtheil hervor, werden, so zu sagen, logisch existent. Das Urtheil lautet: das Subject ist das Prädicat; z. B. dieser Einzelne (Cajus) ist sterblich. Hier scheint die Copula vorerst eine Diremtion der Momente auszusprechen; sie drückt aber ebenso sehr die Identität oder das substantielle Band aus, und diese Bedeutung zeigt sich im Schlusse, wo die Copula zum bestimmten Mittelbegriff sich entfaltet, welcher der gemeinschaftliche Grund oder das ist, worin jene beiden Momente identisch sind, nämlich die gemeinschaftliche Art: Mensch; Cajus ist sterblich aus dem Grunde, weil er Mensch ist. Keiner dieser drei termini oder Momente ist für sich; Cajus (das Einzelne) ist dasselbe, was hier Mensch, und Mensch dasselbe, was das Sterbliche ist; jedes hat somit den Unterschied der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit an sich, welcher durch die drei Urtheile, woraus der Syllogismus besteht, ebenso sehr gesetzt als auch wieder aufgehoben wird, so daß der Schluß die nunmehr explicirte Einheit des Begriffs oder den Verlauf und Proceß (die Vermittelung) des Begriffs in sich selbst darstellt, dessen Resultat die nunmehr erkannte consistentielle Einheit ist, in welcher keines der drei Momente für sich, sondern jedes nur mittels der andern besteht; so daß das, was ist, das Ganze, immer und unmittelbar zugleich da ist. Das Resultat ist daher von Neuem eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgeht, d. h. ein Sein, welches an sich selbst identisch mit dem Sich-in-sich-vermitteln oder dieses selbst ist.

Wir stehen hier am Schluß der subjectiven Logik wieder bei dem Umschlagen des blos Subjectiven in das blos Objective. Das Sein des Begriffs ist ein In-sich- und Für-sich-sein, welches eine Sache ist, die an und für sich vorgeht und somit wieder die Objectivität ist*). Der Begriff ist das, worin Unmittelbarkeit und Vermittellung dasselbe sind, oder worin der Begriff und das Sein, essentia und existentia, identisch sind, die Subjectivität unmittelbar die Objectivität, das Denken das Sein ist. Dieses Uebergehen oder Umschlagen der reinen Subjectivität oder des Begriffs in reine Objectivität erfolgt nothwendig, indem der Begriff als die absolute Negativität oder als das sich selbst Bestimmende

*) Logik, III. S. 171.

und Selbstständige erkannt wird. Es ist dasselbe, was das Uebergehen vom Begriff Gottes zum Dasein Gottes und das Sich=Entlassen der logischen Idee in die Wirklichkeit der Natur ist, ein Umschlagen oder Sich=Verwandeln der Subjectivität in Objectivität unmittelbar, oder das Offenbarwerden der Identität beider an sich, derselbe Act des Besinnens, worin phänomenologisch der Uebergang des Bewußtseins in Selbstbewußtsein, oder der unmittelbare Glaube an die Objectivität des Vorgestellten in das Gewahrwerden des subjectiven Idealismus bestand, welcher selbige Act sich hier umwendet zu einem Gewahrwerden der subjectiven Idealität als Objectivität; denn wo nur subjective Bestimmungen vorschweben, ist diese subjective Objectivität zugleich die einzige Objectivität, welche überhaupt da ist, und von einer äußerlich realen nicht zu unterscheiden.

Wir sind somit der Sphäre der subjectiven Logik plötzlich entrückt und in das Gebiet der Objectivität, in „die Lehre vom Object," versetzt, welche sich in „Mechanismus, Chemismus und Teleologie" verläuft. Der Inhalt der sogenannten objectiven Logik, der Sein= und Wesenlehre, muß hier, aber unter einem höheren Gesichtspuncte gefaßt, wiederkehren; denn nun erst steht das Ganze, die Totalität, als Begriff, d. i. in seiner Wahrheit, da. Es ist uns nun bekannt, was jener Endlichkeit und Zerrissenheit der wechselnden Erscheinungen an sich zum Grunde lag: die substantielle Einheit des Begriffs; sie ist — wir wissen es — der an sich wirkende Grund; aber der Begriff selbst war unmittelbar selbst in die ganze Fülle seiner Bestimmtheiten eingegangen und verwandelt, er war die Seele seiner Glieder geworden, ohne noch in dieser Gliederung Seele für sich, d. i. Geist, zu sein; er hatte damit sein Fürsichsein verloren und muß sich nun selbst aus dieser Leiblichkeit oder Natürlichkeit, d. i. aus der Objectivität, wieder herstellen zur Subjectivität in sich für sich. Als nur formelle Totalität (Allgemeinheit) der Glieder ist er sich selbst entfrembet und tritt zu derselben in ein Verhältniß als zu etwas Anderem, Aeußerlichem, denn die ganze Natur ist durch und durch diese Aeußerlichkeit, das Außereinandersein, die Zeiträumlichkeit, und so verhält sich denn auch Alles in ihr unter einander selbst äußerlich, und dies Verhalten ist der Mechanismus, welches im Gebiete des logischen Denkens eben so seine Stelle haben muß, wie in der Natur, denn diese reflectirt sich in jenes, und es ist überhaupt nichts, was nicht auch auf adäquate Weise gedacht oder gewußt würde.

Im Mechanismus erscheint das Einwirken eines Objects auf das andere so, daß dabei beide Objecte als selbstständige bleiben, was sie sind,

aber eine Bestimmtheit sich mittheilen. Es continuirt sich also hier eine und dieselbige Bestimmtheit von Einem in das Andere hinüber. Das Wesen der Objecte verhält sich dabei nur als das abstract-allgemeine, an sich unbestimmte, aber bestimmbare Element, welches in allen dieselbe Identität ist; die Form der Einzelheit der äußeren Objecte ist dabei ganz unwesentlich und kann jener sie durchdringenden Bestimmung keinen Widerstand leisten. So werden die einzelnen Körper von Wärme, Magnetismus, Elektricität und den imponderablen Agentien überhaupt durchdrungen und zeigen dadurch, daß ihre passive Bestimmbarkeit durch äußere Mittheilung nur in der Identität oder Allgemeinheit ihres Wesens gegründet ist; auch erkennt ja schon der gemeine Verstand die Regel an, daß nur Gleiches auf Gleiches wirke. Die Identität oder das allgemeine Wesen also zeigt sich hier als diejenige Seite, von welcher die Objecte ein für andere offenes Dasein haben.

Aber bei all dieser Mittheilung bleiben die Objecte doch auch anderseits zugleich einzelne und verharren in ihrer Selbstständigkeit, oder stellen die Einzelheit, die ihnen als Begriffen zukommt, in der Allgemeinheit wieder her: sie reagiren. Dies aber heißt nicht: sie heben die Wirkung auf, sondern sie pflanzen sie vielmehr in sich fort, nehmen sie als die ihrige hin, so daß das Wirken sich in die Objecte verbreitet, in die Objecte zerbricht oder in ihnen eine Particularisation erfährt. Das Allgemeine zersplittert sich so in den Objecten, und jedes Object behält seinen Antheil davon in sich, behauptet sich als Einzelnes, indem es die Einwirkung als eine allgemeine in sich aufhebt. Diese nun wird in ihm zur Centralität und macht so die individuelle Selbstständigkeit der Objecte aus, die Action aber ist hiermit zugleich auch in Ruhe übergegangen, in ein Fürsichsein der einzelnen Objecte, die das, was sie nun sind, oder wie sie sind, nur jener Mittheilung von außen verdanken, dergestalt, daß diese Qualität nicht als eine aus der Natur des Objects stammende, sondern durch Fremdes ihm äußerlich angethane erscheint.

Das Object erweist sich sonach einerseits als das Bestimmungslose, Allgemeine, das sich passiv, unelastisch und unselbstständig verhält; anderseits hat es aber zugleich eine für Anderes undurchbrechliche Selbstständigkeit. Denselben Widerspruch oder Unterschied, den das einzelne Object hier in sich zeigt, haben die Objecte auch überhaupt unter sich, nämlich den der selbstständigen Einzelheit und der unselbstständigen Allgemeinheit. Das Größere und Stärkere umfaßt und durchdringt das Schwächere, indem es dasselbe aufnimmt und eine Sphäre mit ihm ausmacht. Es bewältigt aber dasselbe doch nur insofern, als dieses auch

einigen Widerstand entgegensetzt; wäre das Letztere ganz und gar passiv, porös und unselbstständig, so wäre gar kein Verhältniß mit ihm möglich — eine Kugel durchdringt wohl ein feststehendes Bret, aber nicht ein lose in der Luft hängendes Tuch. Nun ist aber in Wahrheit doch wieder leicht einzusehen, daß das passive Object gerade dadurch und nur insoweit sich erhält, als sein Wesen identisch ist mit der einwirkenden Gewalt (eine Seite, die vorhin als dessen Blöße dargestellt wurde), also selbst Allgemeines ist und Capacität für das Mitgetheilte hat; es unterliegt aber der Gewalt mit allen den particulären Bestimmtheiten, die dieser nicht angemessen sind (so z. B. das Bret mit seiner Sprödigkeit und Unbeweglichkeit), die es nicht in sich aufnehmen und zu seinen eigenen Bestimmtheiten oder Prädicaten machen, in denen es sich nicht als Subject bewähren kann. Die Gewalt ist also nur nach dieser zweiten Seite etwas Fremdes für ein Object; als Allgemeines ist sie die Macht, die auch dem einzelnen Objecte nicht fremd, sondern vielmehr dessen eigene Substanz ist, in der es sich als in seinem Eigenthume befindet und sein Bestehen oder bestimmtes Dasein hat, und dies zwar deßwegen und insoweit, als das einzelne Object selbst eine wesentliche Bestimmung des Allgemeinen ist. So geht die blos äußerliche, auf keinem allgemein wesentlichen Unterschiede beruhende Einzelheit, d. i. das einzelne Exemplar als solches, freilich immerdar unter, aber das Allgemeine in ihm besteht als wesentliche Bestimmung und erneut sich fort und fort in Einzelnen.

Die Selbstständigkeit und Einheit der Einzelwesen, die als Objecte aus einer Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten bestehen, erscheint, wie wir sahen, in der Sphäre des Mechanismus als ihr Mittelpunct (Centralität). Diese Mannigfaltigkeit, als ein räumliches Außereinander, zeigt sich als eine in den Bereich vertheilte Ansammlung von vielen Objecten, die vom Centrum abhängig sind und in ihm ihren Vereinigungs- oder Beziehungspunct finden. Was da nun als eine durch alle diese Objecte hindurchgehende Anziehungskraft des Centrums auftritt, z. B. in der Atmosphäre des alle seine Geschöpfe tragenden Erdkörpers, ist aber in der That nur jenes Moment der Allgemeinheit oder der Identität des Wesens, woraus alle diese mannigfaltigen Bildungen bestehen, so wie z. B. die irdischen Geschöpfe nur die Bestimmungen und Specificationen des Erdwesens selbst sind. Die Erde als Weltkörper ist ein Individuum, sie ist ein Begriff, d. i. ein Allgemeines, welches zugleich ein in sich Mannigfaltiges, Bestimmtes ist und dabei doch Einzelnes, Individuum, ein Ganzes bleibt, weil alle seine Theile zusammen sich auf einander

beziehen, und somit eine Einheit constituiren, die in der materiellen Welt als Centralität erscheint. Unter sich verhalten sich jene bestimmten einzelnen Theile wieder als Ganze, als Objecte außer und neben einander und ebendeßhalb stoßend, drückend u. s. f. gegen einander. Dieses Verhalten aber findet nicht statt zwischen diesen peripherischen Objecten und dem Centralkörper; denn er ist sie selbst, ist deren Wesen, und sie alle bestehen wesentlich aus dem allgemeinen Wesen des Centralkörpers und sind in ihm in Ruhe, beruhen in ihm auf sich selbst. Solche Centralkörper sind nun nicht mehr bloße Objecte zu nennen, ihre Bestimmungen, die ganze Mannigfaltigkeit von Wesen, die der Centralkörper als seine eigenen Modificationen an sich hat, sind ihm immanent, oder er ist diesen als allgemeines Wesen immanent, ihr bestimmendes Princip.

Aber eben weil er als Wesen in den für sich unselbstständigen einzelnen Objecten verbreitet ist, und weil er selbst als Wesen noch in der Form eines räumlichen Außereinander existirt, participiren auch alle jene Objecte an dieser Wesenhaftigkeit nicht nur, sondern auch an der Form derselben, tragen somit selbst wieder jedes ein Centrum in sich und sind als relative Centra oder Individuen räumlich außer jenem ersten absoluten Centrum gestellt. Dieses repräsentirt so wieder den logischen Allgemeinbegriff, dem jene als Arten oder Besonderheiten subsumirt sind, und indem diese relativen Individualitäten sich in sich selbst centralisiren, sich auf das beziehen, was in ihnen Wesenhaftes ist, beziehen sie sich somit auf das Allgemeine in ihnen, was aber wiederum nur jene allgemeine Centralität war. Solchergestalt bilden sie, logisch betrachtet, ebenfalls einen Schluß, in welchem die Beziehung auf sich zugleich ein Streben nach einem absoluten Mittelpuncte ist, was sich in der materiellen Welt als Centripetalkraft, oder als die identische Schwere des Centralkörpers manifestirt, dem die peripherischen Individuen, als ihrem Subjecte, zustreben, indem sie sich zugleich selbst als Subjecte erhalten.

Somit ist aber der Mechanismus schon ein freier Mechanismus geworden; die unterschiedenen Objecte haben in der allgemeinen durchdringenden Wesenhaftigkeit, die sich in der Besonderung identisch mit sich erhält, in der Schwere, ihr Wesen und sind somit Subjecte, die nicht einem rein äußerlichen mechanischen Druck und Stoß unterworfen sind, sondern vielmehr nur einem Gesetz. Jedes Gesetz aber im eigentlichen Sinne ist ebenso sehr eine innerliche als äußerliche Macht, d. h. eigene Macht, eigenes Wollen, so wie Sollen des Individuums selbst. Wie z. B. im Staate allgemeine Gesetze zunächst freilich als Vorschrift, Befehl, fremder äußerlicher Wille oder Zwang vom Individuum gefühlt werden,

so zeigt sich doch, dafern die Gesetze vernünftig sind, daß in ihnen eigentlich nur der Gesammtwille Aller ausgesprochen sei, woran also jeder Einzelne seinen Antheil hat oder seinen eigenen Willen und freie Selbstmacht wieder erkennt. So auch in der Natur. Die Welt ist ein großes Ganze, ein realer Begriff. Es liegt, wie wir gesehen, in der Natur des Begriffs, nicht ein abstractes, leeres Allgemeines zu bleiben, sondern sein Dasein ist die Besonderung selbst, und die wirkliche Welt ist dieses Besondere. Im Natursein ist es die sich besondernde allgemeine Schwere, dieses allgemeine Sich-auf-sich-beziehen, Sich-zusammenziehen, was auch in jedem Puncte sich auf sich bezieht, relative Centra, Subjecte, in sich setzt und auch in diesen nicht aufhört, sich auf sich zu beziehen. Aber gerade in diesen Einzelsubjecten ist die Stätte, wo es der Natur gelingt, zuerst aus der Starrheit räumlich geschiedener Theile herauszukommen zu freier Flüssigkeit und ungehinderter Beweglichkeit, die dann weiter, wie wir sehen werden, zur Seelenhaftigkeit sich potenzirt.

Das Allgemeine existirt jedoch noch nicht als ein Gegensatz zum Körperlichen, sondern ist als dessen Grundwesen in ihm allgegenwärtig, macht die Natur und Macht aller Bestimmtheiten aus, aber noch nicht für sich, sondern eben nur als immanentes Naturgesetz. Das Centrum ist hier in seine Peripherie auseinander gegangen, hat sich in das Ganze verbreitet, und indem es doch als Begriff die Gesammtbeziehung auf sich als Ganzes bleibt, hat es sich in den Theilen selbst mit sich in Spannungen gesetzt, oder diese Theile selbst sind vielmehr nur die actuellen Gespanntheiten des Allgemeinen in ihm selbst. Als Spannungen aber sind sie Gegensätze und Gegentheile, mithin bestimmte, qualitative Bestimmtheiten oder Differenzen, die gegen einander anstreben, in die Einheit mit einander zurück wollen. Die Centralität ist daher jetzt Beziehung dieser gegen einander negativen und gespannten Objectivitäten, und der freie Mechanismus ist übergegangen in

Chemismus, d. i. das Sich-ur-theilen in der Sphäre der Objectivität. Das chemische Verhältniß entspricht wiederum ganz dem Urtheile in der subjectiven Logik und der Kategorie des Wesens in der objectiven. Das chemische Element ist nicht, wie das Einzelne im Mechanismus, ein Seiendes, eine Totalität für sich, sondern vielmehr nur eine Differenz, eine Bestimmtheit, die sogleich ihre Einseitigkeit und Unselbstständigkeit kund giebt, auf ein Anderes hinweist und somit der Nothwendigkeit von Neuem verfallen ist; denn das Ganze, zu dem es gehört, ist zwar auch ein Allgemeines, Gestaltloses, aber nichts Individuelles, sondern ein Begriff, dessen Momente sich an zwei verschiedene Objecte vertheilt finden;

es strebt daher aus dieser seinem Ansich oder seinem Begriffe unangemessenen Existenz zurück zur Einheit mit sich, will sich stets zu einem realen Ganzen im Dasein machen, und zwar mit unwiderstehlicher, nothwendigster Naturgewalt. Dahin gehören nicht blos die Erscheinungen und Gesetze der Chemie im eigentlichen Sinne, sondern dieses logische Grundverhältniß umfaßt Alles, was in der Physik überhaupt als elementarischer, meteorologischer, mangnetischer, elektrischer und endlich als chemischer Proceß selbst vorkommt.

Der Mechanismus war nur die erste, ganz äußerliche Form der Objectivität, welche sich schon der empirischen Beobachtung aufdrängt; man bleibt aber nur zu häufig dabei stehen und trägt sie auf Gebiete z. B. des Lebens und Geistes über, wohin sie nicht gehört oder in denen sie doch nur untergeordnet ist; denn nur die ganz abstracten Verhältnisse der Materie sind es in der Natur, wo der Mechanismus herrscht. Eben so ist es mit dem Chemismus, womit, wie bemerkt wurde, in der Logik die weitere dem Mechanismus entgegengesetzte Bedeutung des Dynamismus verknüpft wird.

Ueberhaupt aber könnte man sich wundern, wie diese Begriffe und auch der des Lebens in die Logik kommen, wenn man sich nicht überall erinnert, daß Inhalt und Form, das Gedachte und die Weise, wie man es denkt, niemals zu trennen sind, daß die Logik demnach zugleich Metaphysik oder Erkenntnißlehre, und die Lehre vom Begriff auch namentlich die des Begreifens sein muß. Sowohl im Mechanismus als im Chemismus ist die logische Form zu erkennen, welche der objectiven Natur Vernünftigkeit ertheilt und sie als ein logisch nothwendiges Verhalten für unsern Verstand erst begreiflich macht. Diese logische Form oder dieser Verstand der Natur ist die Schlußform, in welcher die Momente der Objectivität erscheinen, man mag sie nun als Mechanismus von der quantitativen, oder als Chemismus von der qualitativen Seite ansehen. Wie im Schlusse jeder terminus nach der Reihe als medius betrachtet werden kann, der die beiden andern eben so sehr urtheilt als verbindet, so tritt dies auch bei den Momenten des Mechanismus, namentlich in der sogenannten Mechanik des Unendlichen — im absoluten Mechanismus — hervor, welcher sich jedoch auch im Einzelnen wiederholt. Man kann z. B. den Centralkörper, den Weltraum und die Körper der Peripherie, als solche termini betrachten, deren Identität die Schwere, d. i. die Attraction und Repulsion, ist. Diese letztere, die Materiatur oder die räumlich außer sich seiende Natur, diese Negativität, erscheint als der medius oder als das Urtheil, welches sich in seine beiden Extreme spannt,

und somit als das Allgemeine, Setzende; oder auch das Moment der Besonderheit, die einzelnen Körper selbst, können als Centra betrachtet werden, die aber vermöge ihrer materiellen Natur eben so sehr außer sich ihr Centrum haben und sich somit selbst durch dieses ihr Inneres mit einander zusammenschließen, oder endlich das Ganze wird als Einzelnes betrachtet, dessen Centralität sich auf unselbstständige Objecte durch eine Mitte bezieht, welche die Centra derselben als unselbstständige Momente in sich vereinigt. Auch im gewöhnlichen Bewußtsein nimmt man als die Ursache des Falls bald die Anziehung (der Erde), bald die Schwere des fallenden Körpers, bald diese Bewegung selbst als die Identität von beiden an; auch hier setzt man als Grund bald das Eine, bald das Andere, und sagt damit doch nur dasselbe, die Verbindung oder substantielle Einheit beider an sich aus.

Im Chemismus hat oder ist das Object selbst eine bestimmte Qualität; aber als Begriff sollte es nicht nur eine Bestimmtheit, sondern die Totalität der Bestimmungen sein; es ist also in dem Widerspruche des actuellen Daseins und des Ansichseins mit sich selbst und strebt diesen Widerspruch aufzuheben. Ein chemisches Element hat, wie dort im Mechanismus der fallende Körper seinen Schwerpunct außer sich hatte, so sein anderes entgegengesetztes chemisches Element außer sich, zu welchem es durch seine sogenannte Verwandtschaft hingezogen wird. Der Grund dieses Zuges, dem es unterliegt, ist die Identität, welche beide Extreme an sich sind, die Indifferenz, welche in Differenzen gespannt ist. Auch hier können bald diese Extreme als das Agirende oder als medius terminus erscheinen, bald die substantielle Identität selbst.

Aber der Verlauf der chemischen Differenzirung, Neutralisation und Reduction giebt zum Resultat die Aufhebung der Aeußerlichkeit oder Objectivität der Momente selbst. Diese bestand in der Unmittelbarkeit, worin sie als daseiende vorgefunden wurden. Wie Ursache und Wirkung sich zur Wechselwirkung aufhoben, so ist es auch hier geschehen, daß sich die Differenzen zuerst als unmittelbar vorgefundene zeigten; sie zeigten sich aber in ihrem Verhalten nur als unselbstständige Momente, die in ihre Identität zurückstrebten: so wurde diese als eine durch jene hervorgebrachte, vermittelte oder gesetzte erkannt; aber damit ist zugleich diese selbst als das Ursprüngliche erkannt und vorausgesetzt, als worin allein die Differenzen ihren Grund haben konnten, und durch welche sie selbst vielmehr erst gesetzt und vermittelt waren. Auf diese Weise ist nun auf beiden Seiten die Unmittelbarkeit, worin die Objectivität bestand, aufgehoben, beide Seiten sind vermittelt, und zwar die eine durch die andere;

was nunmehr vorhanden ist, ist die Selbstvermittelung des Ganzen in sich, und somit ist der Begriff selbst wieder als lebendige Einheit, diese als Selbstvermittelung und die Selbstvermittelung als Selbstobjectivirung oder Selbstrealisirung dargestellt. Dies aber ist der lebendige Organismus. „Der Begriff, welcher hiermit alle Momente seines objectiven Daseins als äußerliche aufgehoben und in seine einfache Einheit gesetzt hat, ist dadurch von der objectiven Aeußerlichkeit vollständig befreit, auf welche er sich nur als eine unwesentliche Realität bezieht; dieser objectiv freie Begriff ist der Zweck."

Wenn hier von Zwecken die Rede ist, so darf man dabei freilich nicht blos an gewisse Vorstellungen eines vernünftigen Wesens denken, die es realisiren will, und wozu es gewisse Materialien als Mittel braucht. Es ist hier von dem immanenten Zwecke die Rede, in der Bedeutung, welche Kant in seiner Naturlehre und in der Kritik der Urtheilskraft zuerst nach Aristoteles für die Wissenschaft wieder erweckt hat, wie schon oben bei Schelling besprochen worden ist. Der immanente Zweck manifestirt sich in solchen Wesen, die noch in Keimgestalt sind, zunächst als lebendiger Trieb, zu wachsen, sich zu entwickeln, sich körperlich und geistig auszubilden, kurz zu realisiren oder das wirklich zu werden, was sie ihrer Fähigkeit, Anlage, Potenz oder inneren Bestimmung nach werden können und sollen. Die Ausführung dieses Zweckes ist der organische Proceß, das Leben.

Der Zweck also, oder der subjective Begriff, als wesentliches Streben und Trieb sich äußerlich zu setzen, ist dabei dem Uebergehen entnommen, d. h. als Begriff und Selbstzweck allein — nicht als bloße Substanz und Ursache — erhält sich das Wesen in aller Veränderung als dasjenige, was es vom Anfange war, geht nicht in Anderes über; so allein hat es, wie schon früher gezeigt, alle Veränderung in seiner Macht und verfällt nicht in dem Zergehen in eine zusammenhangslose Aeußerlichkeit mechanischer Theile, nicht der Vergänglichkeit, der alle andere frühere Seinsformen zum Raube wurden. Insofern nun der Zweck noch ein subjectiver ist — und dies ist er wiederum zunächst — ist er der unmittelbare, steht selbst noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit oder Objectivität, ist von der Aeußerlichkeit noch afficirt und hat eine objective Welt sich gegenüber, auf die er sich bezieht. Der Zweck ist hier selbst noch im Anfange seines Processes, noch an sich, subjectiv, hat sich als Zweck selbst erst zu realisiren. Als Lebendiges ist er auch ein Besonderes und Einzelnes, somit noch nothwendig auf Anderes bezogen, welches Andere gegen ihn freilich ein Endliches und Nichtiges an sich ist und auch so von

ihm behandelt wird, aber doch ein Aeußerliches. Das Leben als unmittelbarer Selbstzweck ist das Negiren dieser Aeußerlichkeit, der Objecte, der Lebensmittel; es ist diese Selbstbethätigung, die den Widerspruch continuirlich aufzuheben bemüht ist, welcher darin besteht, daß das zum Leben des Individuums Gehörige, das, worüber es Macht hat, doch noch als Fremdes und Selbstständiges sich behaupten will, welche Getrenntheit als Mangel und Bedürfniß, Hunger, Durst u. s. w. vom Individuum gefühlt wird. Das Leben ist somit die Arbeit dieser continuirlichen Negation der Aeußerlichkeit und dieses Negiren sein Selbstzweck, worin es sich eben selbst hat und empfindet. Aber eben darum, weil es an sich selbst nur dieses ist, so kann es selbst nicht sein, wenn nicht auch zugleich jene Aeußerlichkeit ist; das Negiren würde aufhören, sobald es nichts mehr zu negiren gäbe; die vollzogene Negation der Objectivität wäre seine eigene Negation. Da es also an sich selbst nothwendig oder dialektisch auf die Aeußerlichkeit bezogen, d. h. selbst noch äußerlich (Leib) an sich ist, so muß es die Objectivität immer wieder herstellen, oder diese erwächst ihm — wie die Begierde aus der Befriedigung — immer wieder von Neuem. Nur die vorgefundene Unmittelbarkeit wird durch die Bewegung des Zweckes aufgehoben, um die Objecte zu setzen als durch ihn, den Begriff selbst, bestimmt und gesetzt, nur also, damit das Subject in diesem Aufheben und Setzen sich selbst als Selbstthätigkeit befriedige und bewähre. Der wahre Endzweck ist also zuletzt die Freiheit des Subjects, sich als über Alles siegreiches Subject selbst hervorzubringen.

Das bestimmte endliche Subject findet in der Sphäre der Endlichkeit unmittelbar Objecte vor, denen es seine eigene innere Bestimmtheit zu geben, die es seinem subjectiven Zwecke gleich zu machen hat, d. h. es behandelt sie als Mittel. Das, was als Mittel gebraucht wird, ist zwar ein daseiendes und vorgefundenes Ding, gilt aber nicht selbst für einen Endzweck, sondern für ein an sich werthloses Sein, das wir verbrauchen können, für ein blos mechanisches oder chemisches Object, das sich gegen die Thätigkeit des Zweckes nicht selbstständig erhalten kann und soll. Das Object hat daher den Charakter, gegen den Zweck machtlos zu sein und ihm dienen zu müssen, er ist dessen Subjectivität oder Seele, die an ihm ihre äußerlichen Gliedmaßen hat; denn „wer sechs Hengste zahlen kann, der kann auf vierundzwanzig laufen“, während das Kind anfangs nicht einmal seine eigenen zwei Füße in der Gewalt hat. Selbst die eigenen Glieder, so lange sie noch wie Außendinge ihre Aeußerlichkeit gegen uns behaupten, von dem subjectiven Zweck selbst noch nicht durchdrungen sind, sind noch nicht unser Eigenthum.

Da aber der Zweck hier noch auf ein bestimmtes natürliches und endliches Object sich bezieht, so ist er selbst ein bestimmter, endlicher und somit äußerlicher; er bedarf, um Negation und gerade diese bestimmte Negation zu sein, auch dieses bestimmten Objects, sonach einer Mitte oder Reihe von Mitteln, weil alle endlich sind, um successiv durch sie zur Totalität aller zu kommen; er ist selbst noch nicht der ausgeführte Zweck, sondern erst der Anfang, der immer wieder entsteht, wie er zurückgelegt wird, d. h. die Zwecke werden selbst immer wieder Mittel, das ausführende Subject ist stets nur im Verlauf durch diese Reihe, die ein Progressus in infinitum ist, begriffen, es ist an sich selbst die stete Vermittelung.

Damit ist aber auch dieser Progreß selbst aufgehoben und als Proceß in den Zweck selbst verwandelt, denn das Leben hat sich selbst zum Zweck, es genießt sich als stete Thätigkeit des Vermittelns selbst und will diese sein. Der Mensch macht sich den Pflug als Mittel zum Ackerbau, der Ackerbau ist selbst wieder Mittel für die Saat, die Saat für die Frucht, diese als Zweck und Product des ganzen Processes wird aber selbst wieder aufgezehrt, ist Lebensmittel, und das Leben selbst besteht und vergeht in dieser ruhelosen Vermittelung; es ist somit in sich selbst zurückgehender Proceß, und dieser ist die sich auf sich beziehende Thätigkeit, der nunmehr ausgeführte Zweck oder sich selbst ausführende Endzweck; so ist die Ausführung oder die Vermittelung vom Zweck im Ganzen oder Absoluten nicht verschieden, sie sind identisch. Der Zweck ist daher auch seinem Inhalte nach selbst nichts Anderes als das chemische und mechanische Verhältniß, oder er hat eben dieses zu seinem Inhalte, diese treten unter seine Herrschaft oder gehen, wie gezeigt wurde, durch sich selbst in den Zweck zurück, der ihnen zum Grunde liegt und somit den ganzen Reichthum oder die Totalität der endlichen Zwecke als einen fortlaufenden Naturproceß in sich schließt. Das ist die durchgängige Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit, welche die objective in der Natur ewig vorhandene Vernunft ist. Dieser Gesammtinhalt erscheint nun als ein bleibender in der steten Realisirung des Zweckes, und der teleologische Proceß, wodurch nichts in die Welt kommt, was nicht an sich schon in ihr wäre, ist „Uebersetzung des als Begriff existirenden Begriffs in die Objectivität; es zeigt sich, daß dieses Uebersetzen in ein vorausgesetztes Anderes das Zusammengehen des Begriffs durch sich selbst mit sich selbst ist.“ „Man kann daher von der teleologischen Thätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existirende in

die Existenz kommt" u. s. w. Die causa efficiens, instrumentalis und finalis sind nunmehr die vollständig gesetzten drei Momente des Begriffs oder drei termini des Schlusses, und in diesem Kreislaufe als lebendige, völlig in sich explicirte Einheit offenbar geworden.

Der ausgeführte oder absolute Endzweck geht also nicht über sich hinaus zur Verdoppelung seiner selbst, oder setzt sich ein Object als das Gleiche seiner selbst zum Endzweck, sondern er ist an sich selbst der objective Zweck, d. h. die absolute selbstische, sich auf sich beziehende Zweckthätigkeit, oder das Ganze als Selbstzweck ist wieder unmittelbar an sich selbst der wahrhaft objective Zweck, weil er der vollendete subjective ist in demselben Sinne, wie das absolute Subject an sich selbst auch das absolute Object ist. Die schon früher dargestellte Dialektik wiederholt sich auch hier, nämlich in der Wechselwirkung des Begriffs in sich mit sich als Identität von Subjectivität und Objectivität. Die Objectivität erschien zwar als das Erstgegebene, Unmittelbare; aber die Thätigkeit des subjectiven Zwecks bestand darin, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, nicht zwar den Inhalt der objectiven Welt, sondern nur diese ihre Form, die Objectivität. So ward erstlich diese Seite vom Subject aufgehoben, nur um selbst sie wieder zu setzen, sie sollte bleiben, was sie ist, aber nur durchdrungen werden vom Subject, welches in sie eindringt, oder, was eben so viel, sie in sich aufnimmt, sie zu der seinigen macht. Das Subject oder der Zweck ist ein Eroberer, dem es um nichts als die Anerkennung zu thun ist; in den unterworfenen Gebieten bleibt alles bei seinen Gesetzen und Sitten, der Herrscher selbst herrscht nur durch sie und richtet sich selbst danach. — Weil nun aber das Subject (als lebendiger Leib) damit eben so sehr in die Aeußerlichkeit hinausgegangen ist und diese nun selbst an sich trägt, so hat es dieselbe zu seinem eigenen Inhalte, ist durch und durch mit dieser realen Aeußerlichkeit behaftet und erfüllt. Die Synthese von diesen beiden Momenten, der Subjectivität und Objectivität, ist daher auch hier, wie alle Synthesen, die Bewegung des Um- oder Uebersetzens in beiderlei Formen, wobei, wie gesagt, der Inhalt derselbe bleibt, die Thätigkeit aber oder das Werden diese Formthätigkeit ist, die sich als solche von der andern Form ihrer selbst, nämlich dem unmittelbaren Dasein — denn nur dies ist die äußerliche Realität — unterscheidet und sich als Identität beider weiß. Als diese Identität der Subjectivität und Objectivität ist der Begriff nunmehr die Idee.

Siebzehnte Vorlesung.

(Hegel. Schluß.)

Wir sind zur Idee, d. i. zur Identität der Subjectivität und Objectivität, gelangt. Die Idee ist die höchste Wahrheit, und in ihr sind alle anderen niederen Standpuncte der Logik aufgehoben. Die Wahrheit ist das sich selbst als Sein wissende Denken, oder das Denken, welches als das Sein für sich geworden, Sich-wissendes ist. Denken und Sein sind in der absoluten Wahrheit völlig identisch, wie sich schon am Schlusse der Phänomenologie zeigte. Auch die Idee ist, wie jede Synthesis, ein Verlauf*), weil die Identität von Begriff und Objectivität, die sie ist, nur darin ist, existirt und sich erhält, daß sie dialektisch, d. h. die Negativität selbst ist, die sich als Substanz oder Princip, nämlich als fortwährendes Negiren in allen Gegensätzen erhält, durch welche sie hinläuft, indem der Begriff sich Objectivität giebt und aus dieser sich zur Subjectivität zurücknimmt. Der Ausdruck: Einheit von Subjectivität und Objectivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, Denken und Sein u. s. f. ist daher eigentlich inadäquat und falsch, sofern dabei an eine Ruhe oder Neutralisirung beider Seiten gedacht würde. Die Idee ist vielmehr wesentlich die Unruhe, der Proceß. Obgleich, wie man sieht, die Idee selbst als absolute Synthesis die Stelle des Werdens einnimmt, so äußert sich doch Hegel anderwärts auch so, daß das Werden nur auf die Seite der Materiatur und äußerlichen Wirklichkeit zu fallen scheint, und dieser, als der Endlichkeit und Vergänglichkeit, der sich selbst gleiche Begriff als das innerliche Sein zum Grunde liege**), eine Auffassung, die ohne Zweifel von einem Theile seiner Schüler festgehalten wird, obgleich sie,

*) Encyklopädie, §. 215.

**) Logik III. S. 241.

consequent durchgeführt, das ganze methodische Grundschema Hegel's verrücken würde, und vielmehr dadurch wieder aufgehoben werden muß, daß der Begriff die Substanz der Erscheinung, die Substanz aber, wie wir wissen, die absolute Negativität, die Actualität des Urtheilens selbst ist. An der Idee sind freilich Begriff und Realität, oder Subjectivität und Objectivität zu unterscheiden, aber so, daß die Idee dieses Unterscheiden oder dieses absolute Urtheil selbst ist, nämlich in eine Subjectivität, die für sich abstract, und in eine Objectivität, die für sich eine grund- und einheitslose Mannigfaltigkeit wäre. Die Objectivität ist die Realisation des Zweckes, oder das, worin sich das Subject realisirt, eine durch die Thätigkeit des Zweckes gesetzte Objectivität, welche als Gesetztsein ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subject hat. Als Objectivität ist sie Aeußerlichkeit, somit selbst ein Moment des Begriffs oder die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, welche die Unmittelbarkeit des Daseins war, aus welcher der Begriff sich immerdar siegreich erhebt, oder die er in sich aufhebt, so daß diese in der Einheit des Begriffs immer zu Grunde geht, um auf's Neue durch ihn gesetzt aus ihm hervorzugehen.

Obgleich nun die Idee dieser Proceß ist, so ist sie derselbe doch vorerst wieder nur unmittelbar; der Begriff ist in seiner eigenen, ihm angemessenen und zweckmäßigen Realität noch nicht für sich, sondern nur erst an sich als Begriff; er ist noch unmittelbarer Realisationsproceß seiner selbst, d. h. er ist Leben; als Begriff ist er in diesem äußerlichen Leiben und Leben nur die in die Totalität seiner Glieder ergossene allgegenwärtige Seele und das allgemeine Gliedern oder Organisiren selbst. Er geht somit selbst in die Zerfällung ein, d. h. existirt als einzelne, lebendige Individuen. Aber als die absolute Negativität oder allgemeine Seele selbst ist er ebenso sehr das Aufheben wie Setzen dieser Form, somit der Proceß der Gattung, die sich als Gattung erhält, während die Individuen als gleichgiltig immerdar unter- und zurückgehen in's Allgemeine, das in ihnen allen dasselbe Eine ist. Sobald der allgemeine Begriff sich realisirt, tritt er in Leiblichkeit, diese ist aber vermöge ihrer Natur ein Außereinander, eine Vielheit, durchgängige Objectivität an sich selbst; aus dieser Realisation hat sich daher der Begriff wieder zurückzunehmen zur Einheit und zum Insich-sein, d. i. zur Idealität. Der Tod oder die Aufhebung jenes Außer-sich-seins oder der Realität in Idealität ist daher das zweite Moment des Processes, wie das erste das unmittelbare Gesetztsein desselben war. Dieses Zweite oder das in Idealität Umsetzen der Realität ist das Erkennen.

Im Erkennen ist das Subject Geist geworden; als Geist existirt die Idee frei für sich, denn sie hat nur sich selbst zum Gegenstande, oder die Objectivität selbst zu ihrem Begriff, sie ist diese reine Identität mit sich selbst und diese substantielle Einheit geworden, die nunmehr ein reines Unterscheiden ihrer innerhalb ihrer selbst ist. Sie hat die ganze Fülle des objectiven Seins in sich für sich, als Objectivität, aber diese Objectivität ist ihre eigene, nicht mehr eine fremde, sich ihr verschließende und sie begrenzende äußerliche; sie hat die Objectivität als eine subjective Objectivität in sich selbst, weil sie dieselbe durchdrungen und als von ihr selbst gesetzte erkannt hat, als eine Objectivität zwar, aber, wie in der Teleologie sich ergab, als eine die gegen die allgemeine Substanz kein festes Selbstbestehen geltend zu machen hat. Die Idee als Leben setzt zwar die Objectivität von allem Anfang selbst, aber ohne von ihrem Setzen zu wissen; daher, wenn sie Erkennen wird und sich besinnt, ihr die Objectivität vorerst als daseiende, gegebene vorschwebt. Diese Form der Unmittelbarkeit der Welt, welche eigentlich eine Täuschung und der allgemeine Irrthum ist, aus welchem sich der Geist herauszuarbeiten hat, wird nun durch's Erkennen aufgehoben, und das Erkennen ist selbst dieses successive Aufheben. Erst am Ende des Processes ist das absolute Subject — und jedes einzelne Subject, als wahrhaft erkennendes, ist selbst dieses allgemeine Subject in seiner eigenen innern Substanz — völlig zu sich gekommen und setzt sich als Universum und zwar zunächst als äußeres, aber bereits verständliches und verstandenes, mit dem Begriff durchdrungenes voraus. Man begreift nunmehr, wie gleich im Anfange des logischen Processes, als das Subject nur noch unmittelbares Anschauen war, doch schon Gewißheit, Erkennen und Wissen der Wahrheit, überhaupt Bewußtsein da sein konnte, da die absolute Identität des Denkens und Seins an sich immerdar vorhanden war, die nun auch für sich zur Gewißheit geworden und erkannt ist.

Das Erkennen im engern Sinne oder das theoretische Erkennen ist freilich nur die eine Seite des Processes, aber diese offenbart sich auch mit ihrer andern, der praktischen oder dem Willen, als identisch, wie sich dies ebenfalls in der Phänomenologie schon gezeigt hat. Wie das Erkennen als Theorie zum Product die Wahrheit hat, so der praktische Proceß das Gute. Die Identität der Subjectivität und Objectivität oder des Idealen und Realen ist ewig in der Idee und an sich; eben deßwegen geht das Subject auch gleich anfangs mit dem Glauben an das Erkennen, das sein Erkennen ein wahres sei, daß es die Welt und zwar eine wahre und wirkliche Welt erkenne. Da aber diese Identität anfangs

noch nicht eine vom Subject selbst gewußte ist, so ist der Trieb da, sie zu setzen oder, negativ ausgedrückt, den an sich nichtigen dualistischen Gegensatz als nichtig zu zeigen und aufzuheben. So lange das Subject einer Objectivität, und diese einem Subject, Idealität und Realität einander exclusiv entgegenstehen, sind beide endlich; aber das Subject hat sich aus dieser Endlichkeit und Einseitigkeit zu befreien und die Objectivität sich zu unterwerfen; dies geschieht mittels der Aufnahme der daseienden Welt in das Denken, oder, was ebenso viel, durch Hineinbildung des Denkens, d. i. des vernünftigen Zweckes in die Objectivität; beides ist an sich ein und derselbe Proceß, aber er erscheint, von dieser oder jener Seite angesehen, als ein verschiedener, als theoretischer und als praktischer. Diese allmählige und stufenweise Assimilation des gegebenen Stoffes ist die Bildung des Verstandes, welche die Psychologie und Phänomenologie speciel durchzuführen hat, die Logik hat hier nur die Art und Weise dieses Processes ganz im Allgemeinen, das ist die Methode dieser Verstandesbildung, nämlich die sogenannte logische Analysis und Synthesis aufzuzeigen.

Diesem blos verständigen, noch nicht absolut vernünftigen theoretischen Thun geht nun anderseits das praktisch verständige parallel, das Wollen, welches die Welt erst zu dem machen will, was sie sein soll. „Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunct der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunct der Kantischen und auch der Fichte'schen Philosophie. Das Gute soll realisirt werden, man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich bethätigende Gute; wäre dann aber die Welt geworden, wie sie sein soll, so fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisirt werde; die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen." Es ist also hier derselbe Proceß, der früher in der Teleologie als der Verlauf der Vermittelung, welche Vermittelung sich selbst Zweck war, — als Leben — dagewesen ist; die Auflösung des Widerspruchs oder die Synthese der beiden Seiten besteht daher auch hier darin, „daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige, und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf; dies ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens." Es wird, wie schon oben

gesagt, im Inhalt und in der Sache nichts geändert: was aufgehoben und verändert wird, „macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus; dieses ist der an und für sich seiende Begriff, und die Welt ist so selbst die Idee." Das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt; das Gute und Vernünftige ist stets wirklich, und Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, indem es, nämlich die Welt selbst, ewig als Zweck sich setzt und als Thätigkeit oder Proceß sich ewig selbst hervorbringt.

Dies nun ist denn schließlich die absolute Idee, die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, oder der Idee des Lebens und Erkennens; sie ist das sich selbst wissende Leben in seiner vernünftigen Nothwendigkeit, und diese die sich selbst wissende Wahrheit oder Wirklichkeit. Für sich ist die absolute Idee die reine Form des Begriffs als dieses flüssige oder lebendige Sich-selbst-Bewegen und Bestimmen selbst. Diese reine Form ist die Methode, wie sie durch den ganzen Verlauf des Systems hindurch sich bewegt und gegliedert, mit Bestimmungen erfüllt hat. Die methodische Bewegung, diese immanente Nothwendigkeit oder Negativität ist das Princip, welches als die Seele durch den ganzen Organismus der Wissenschaft, die das wahre Sein in sich faßt und selbst ist, hindurch waltet, und ist auch zuletzt wieder das Resultat; es ist der Begriff als Urtheil und Schluß, das Denken in seiner Selbstbewegung, die Vernunft, das ewig genetische, ruhelose Werden in und aus und zu sich selbst.

Wir haben den Inhalt der Logik, welche der Kern des Systems ist, so ausführlich dargestellt, als es der Zweck dieser Vorträge gestattet. Was den zweiten und dritten Theil des Systems, die Natur- und Geistesphilosophie betrifft, so müssen wir uns darauf beschränken, theils ihre systematische Stellung zur Logik zu beleuchten, theils ihren Inhalt durch Hervorhebung der Resultate zu charakterisiren.

Am schwierigsten scheint es, einen nothwendigen Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie zu entdecken, und dies ist auch der Punct, auf welchen die Gegner, Schelling an der Spitze, ihre stärksten Angriffe zu richten pflegen. Nach Hegel's Meinung ist die Logik in ihrem Endresultate wieder in den Begriff des Begriffs als eines in sich selbst verlaufenden logischen Processes, oder in den Begriff der Methode zurückgegangen, die von Anfang an ihre Seele und Voraussetzung war. Dieser methodische Proceß sammt seinem ganzen potentiellen Inhalte oder die

logische Idee stellt sich nun sofort wieder als ein Ansich, oder als das Ansich überhaupt dar, welches noch nicht wirklich ist, sondern erst in die Wirklichkeit überzugehen hat. Sie wird zur neuen, nunmehr universellen These des universellen Processes. Aber wenn wir sagen: noch nicht, so ist damit nicht gemeint, daß das Logische irgendwie vor der Realität der Zeit nach zu setzen sei, vielmehr ist das Logische nur mit der Realität und diese mit ihm ewig zugleich, wie sich sofort weiter zeigen wird. Das Uebergehen der These in die Antithese ist daher auch hier, wie in jedem besondern Gliede des Systems, ein rückhaltloses Umschlagen, eine Metamorphose in ihr Anderssein, nämlich in das direct Entgegengesetzte des logischen Ansich- und Insichseins oder der Unwirklichkeit in Wirklichkeit schlechthin, d. i. in das absolute Außersichsein der Natur*), aus welcher sie sich dann wieder zurückzufassen haben wird in die Einheit, die aber, wie jedwede Synthesis, dieser Proceß selbst als ein ewig zugleich sich Entlassen und Zurücknehmen — der Geist — ist.

Von diesem Anders- und sich selbst Entfremdetsein des Gedankens, welches die Naturunmittelbarkeit ist, ist zwar schon in der Logik die Rede gewesen, und es war eben das Ursprüngliche, wovon die Logik sich zu befreien hatte; man sollte daher erwarten, es sei diese Lehre in ihren Principien völlig erschöpft und die natürliche Objectivität grundwesentlich in den Begriff aufgelöst, aber „indem hier der Gegenstand nach seiner Gedankenbestimmung angegeben ist, so ist nun auch weiter noch die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und aufzuzeigen, daß sie jener in der That entsprechend ist**)." Der ganze Zusammenhang erlaubt jedoch nicht, die Naturphilosophie etwa nur als eine auf gegebenes empirisches Material angewandte Logik, noch auch als eine weitere Ausführung und Durchgliederung der logischen Principien in das Detail der natürlichen Gattungen und Species hinein anzusehen, sondern die Bedeutung des Naturseins ist nur systematisch zu erfassen, als das universelle Urtheil, in welches der absolute Begriff in sich selbst zergeht. Eben so wenig würde man den Sinn des Systems erreichen, wenn man die Logik schon als ein actuelles Denken, als ein hinter oder über der Natur sich für sich erhaltendes göttliches Selbstbewußtsein auf theistische Weise fassen wollte; denn dies würde dem Schlusse vorgreifen, daß das Absolute erst innerhalb des Naturprocesses selbst und zwar im Menschen zu sich, d. i. zum Selbstbewußtsein komme.

---

*) Encyklopädie, §. 244, 247.

**) Ebend., §. 246.

Wenn es daher von der Logik heißt, sie sei das Absolute oder Gott gleichsam vor der Weltschöpfung, so müssen wir hinzusetzen: und zugleich vor seiner eigenen Selbstverwirklichung, obgleich er nie nicht wirklich, d. h. obgleich er als Welt ewig ist. Der Logik an sich also kommt kein wirkliches actuelles Sein zu, sie ist nirgends anders wirklich als in dem Denken der Menschen; sie für sich ist ein Abstractum, sie ist das — schwer zu definirende — Ansichsein, ein Reich von Gesetzen, eine Schattenwelt wesenloser Formen, — dasselbe, was bei Kant das Vorhandensein der Kategorieen als nicht angeborener, nicht schon fertiger Begriffe oder Ideen war — und eben deßwegen, weil sie dieses ist, ist sie nicht und kann nicht für sich sein, sondern nur in Identität mit der Weltwirklichkeit, so daß nicht sowohl ein Uebergang vom logischen Geiste zur Natur, den es an und für sich gar nicht giebt, zu suchen oder zu vermissen, als vielmehr nur diese Identität einzusehen ist. Gleichwohl bleibt in der Natur, die vermöge ihres Begriffs ein durchgängig in sich selbst objectives, äußerliches und in seine Momente auseinander gegangenes Sein ist, jenes Ansich in Kraft, gleichsam im Hintergrunde oder in der Tiefe wirksam; denn „die Natur ist zwar als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern (die höheren Gattungen aus den niederen) nothwendig hervorgeht, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist*)." „Der Natur dagegen ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgiltige Existenzen auftreten zu lassen."

Was nun den Inhalt der Naturphilosophie anlangt, so findet sich, daß zwar, eben um jener Zerfallenheit und Aeußerlichkeit willen, hier die Kategorieen der Quantität denen der Qualität vorangehen, und daß aus demselben Grunde die Antithesen nicht einfache Negationen der Thesen, sondern selbst Antithesen von zwei Gliedern sind, indem die These selbst eine fortdauernde Existenz neben und mit ihrer negativen Bestimmtheit behauptet; im Uebrigen aber treffen wir die logische Eintheilung und Entwickelung der Kategorieen hier zum zweiten Male mit veränderten, von der empirischen Bezeichnung entlehnten Namen an. Die Eintheilung entspricht den Momenten des Begriffs; das Allgemeine ist hier das absolute Auseinander, der Raum mit seiner Negation, der Zeit, und die

*) Encyklopädie, §. 249.

Synthesis derselben ist die Bewegung; diese ganze Lehre, welche der logischen Quantität entspricht, führt die Benennung der Mechanik. Die absolute Mechanik (Mechanik des Unendlichen), welche der Kategorie des Maßes entspricht und die allgemeinen Principien der Astronomie enthält, führt zur qualitativen, d. i. physikalischen Bestimmtheit. Mit den äußerlich quantitativen Verhältnissen der Himmelskörper ist auch ihre qualitative Natur gegeben, nämlich grundwesentlich das Licht und dessen Negation, das Dunkel. Jenes manifestirt sich im einfachen Lichtkörper, der Sonne, dieses theils im lunarischen, theils im kometarischen Körper, d. i. theils in der schlechthin starren, theils nebelhaft aufgelösten kosmischen Materie. Die Synthesis von beiden ist der Planet katexochen, die Erde, welche als „Körper der individuellen Totalität" betrachtet wird, in welchem die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede aufgeschlossen und diese Auflösung durch die selbstische Centralität zusammengehalten ist. Diese freigewordenen Unterschiede sind die Elemente, nicht die chemischen, sondern die gewöhnlich sogenannten, eigentlich Processe, die continuirlich in einander übergehen und das Leben der Erde, d. i. den meteorologischen Proceß ausmachen. Gegen diesen Formenwandel aber tritt die Erde selbst als reale Einheit, Subject oder Grund des elementarischen Processes in Gegensatz, und jener kämpft gegen die bindende Schwere der Erdmaterie an. Die Materie sondert sich in sich selbst nach dem specifischen Gewichte ihrer Unterschiede, und es treten an ihr die verschiedenen Grade der Dichtheit und Cohäsion hervor; Elasticität, Klang und endlich die Auflösung der specifischen Form in die Formlosigkeit der schweren Materie, die Wärme, sind die Erscheinungen dieses Gegensatzes. Durch die Wärme und zuletzt durch den Verbrennungsproceß zerfallen aber die vorher gebundenen Elemente in eine Totalität für sich seiender individueller Formen und sind als solche Gegenstand des dritten Theiles der Physik. Die unmittelbare Gestalt als solche, die einfache, aus der absoluten Gestaltlosigkeit, dem Indifferenzpuncte, in Extreme sich spannende Differenz ist der Magnetismus; dieser ist jedoch, so zu sagen, nur die abstracte Gestalt der Gestalt selbst, nämlich die einfache Thätigkeit des unmittelbaren Sich-Differenzirens, welche, in ihr ruhendes Product übergegangen, zum Krystall wird. Besondern sich nun die entgegengesetzten Pole des Magnetismus für sich zur Positivität und Negativität, so ist dies die Erscheinung der Electricität; die Neutralisirung dieser Spannung in verschiedenen Verhältnissen endlich ist der chemische Proceß, und die Producte desselben sind die sogenannten chemischen Elemente.

Die Aufhebung sowohl als Setzung dieser realen Widersprüche oder Spannungen hat ihren Grund in der Identität des Wesens, dem sie alle als einer substantiellen Einheit angehören und welches die lebendige Negativität selbst ist. So geht die äußerliche Wechselwirkung, wie in der Logik, auch hier in die Organik oder Biologie über. Hier kommt nun der Proceß als allgemeines Erdleben oder Organisation des Erdkörpers — geologischer Proceß — vor, der jedoch als eine vergangene, zur Ruhe gekommene Evolution erscheint und nur noch in den jüngsten Gebilden fortdauert. Das individuelle oder besondere Leben bricht sodann in der vegetabilischen Natur hervor; die Pflanze aber ist selbst nur noch ein Individuum, welches aus vielen Individuen besteht, jeder einzelne Zweig ein neuer Ansatz, eine auf der Pflanze wachsende sich wiederholende Pflanze; die Einzelheit ist noch nicht über die Besonderheit Herr geworden. Die Alles durchdringende organisirende Einheit, die als solche zugleich sich in sich reflectirt und zur Subjectivität für sich, zur Seele und zum Selbstgefühl wird, ist das Dritte: der animalische Proceß, das Leben im engern Sinne.

Der thierische Lebensproceß ist ebenso sehr ein sich für sich und aus sich selbst zum Individuum Gestalten, wie auch im Verhältniß zur unorganischen Natur ein Assimiliren oder Vermitteln mit der Außenwelt und zwar sowohl theoretisch durch die Sinne als praktisch durch Ernährung. Die Teleologie der Vermittelung wiederholt sich hier nach beiden Seiten. Beide Processe aber, der der gestaltenden Individuation und der der Vermittelung, vereinigen sich synthetisch, in den Proceß der Gattung. Indem nämlich das individuelle Leben auf die allgemeine Substanz bezogen ist, findet es dieselbe nicht blos außer sich in der unorganischen Natur, als in einer ihm fremden Sphäre, sondern, weil diese sein Eigenthum, sein eigenes inneres und allen Individuen gemeinschaftliches Element ist, worin sie leben, so sind die Individuen darin als Gattung eine substantielle Einheit, welche Gattungssubstanz selbst betrachtet werden kann als das Allgemeine, das sich in den vielen Individuen realisirt und existirt. Indem also das Individuum vermöge des Selbstgefühls in sich geht, geht es in diesem Innern mit dem generell Allgemeinen zusammen. Während nun in der Aeußerlichkeit des Naturprocesses dieses Zusammengehen der Gattung in sich ebenfalls nur ein äußerlicher Proceß, der Proceß der Begattung bleibt und in seinem Erzeugniß sofort wieder in den Unterschied der Geschlechter auseinander fällt, so daß nur die Gattung selbst, nicht aber die Individuen, sich erhält und als dieser Proceß des Entstehens und Vergehens fortdauert, — ist

das, was innerlich dabei als der wirkende Grund hervorgetreten ist, nämlich die Gattung oder substantielle Allgemeinheit selbst, das Leben als solches zum Fürsichsein gekommen. Wir stehen hier bei demselben Uebergange, welchen die Logik zu machen hatte, als sie aus dem objectiven Begriff zur Idee fortging; hier ist es der Schritt von der Natur zum Geiste, und im System von der Natur- zur Geistesphilosophie.

Die Philosophie des Geistes, der dritte abschließende Theil des ganzen Systems, gliedert sich in die Philosophie vom subjectiven Geiste, wo nebst der Anthropologie nun auch der früher als Propädeutik entwickelte Inhalt der Phänomenologie seine systematische Stelle findet; sodann in die Lehre vom objectiven und endlich vom absoluten Geiste. Unter „objectivem Geiste" versteht Hegel die objectiv und real gewordene vernünftige Organisation der Rechtsidee, der Moralität und der Sitte. Die Phänomenologie nämlich endet in ihrem letzten, theoretisch-praktischen Theile, welcher speciell „Psychologie" heißt, mit der Idee der Glückseligkeit, d. i. der durch die Reflexion des Verstandes hervorgebrachten Vorstellung von einer Befriedigung aller Triebe; in diesem allgemeinen Zwecke schließen sich die besondern Willen der Vielen zu einem vernünftigen Gemeinwillen zusammen, in dessen Realisirung jeder auch seinen besondern Zweck und seine individuelle Befriedigung, somit seine Freiheit findet. Dieser allgemeine objective Wille ist „der objective Geist" überhaupt. Zuerst nun realisirt sich der freie Wille als einzelner, d. i. als Person, worunter nicht blos die geistigleibliche Persönlichkeit im engern Sinne zu verstehen ist, sondern Alles, was zur vollständigen Organisation der individuellen Freiheit auch äußerlich gehört, namentlich also das Eigenthum, denn Alles, was Sache ist, ist präſtabilirt ein willenloses Glied des Menschen, sein Mittel und Werkzeug zu werden, so daß er erst in diesem Umkreise sich selbst, sein eigenes Können und Vermögen besitzt. Sodann aber reflectirt auch der freie Wille sich aus dieser Aeußerlichkeit und Wirklichkeit zugleich in sich selbst, ist in jener auch für sich; es ist dies das Recht des subjectiven Willens, die Moralität, auch particular für sich und individuell bestimmt zu sein. Moralität hat, wie man sieht, hier einen untergeordneten, ja zweideutigen Sinn; eine sich in sich selbst verschließende moralische Gesinnung würde zur Schönseeligkeit, Thatlosigkeit, sie schlüge somit selbst in Immoralität um; denn ihr Inhalt ist das, was Recht ist, und was recht ist, muß gethan, realisirt werden; Recht und Pflicht sind durchaus correlat; es giebt keine Pflicht in mir, der nicht auch ein Recht des Andern entspräche,

und umgekehrt. Der Unterschied von Rechtspflichten im engern Sinne und sogenannten moralischen Gewissens- oder Liebespflichten ist keiner. Recht und Moral verhalten sich nicht wie Stufen, sondern wie Seiten oder Momente zu einander, jenes als die objective, dies als die subjective, ihr Inhalt ist ein und derselbige, und es ist überhaupt kein ethischer Inhalt im Subject, der sich nicht auch darleben und realisiren, keine Heiligkeit der Gesinnung, die nicht auch Werkheiligkeit sein sollte. Daher haben beide Seiten auch nur in ihrer Synthesis Wahrheit, nämlich in dem, was Hegel speciell die geltende Sitte, die herrschende Sittlichkeit nennt.

Die Sittlichkeit ist der substantielle, allgemeine und vernünftige Wille als die ihrem Begriff gemäße Wirklichkeit, die gewollte und vollzogene Nothwendigkeit, welche als solche selbst realisirte That des Geistes die existirende Freiheit ist. Die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und die Staatsverfassung sind die Momente dieser objectiv und real existirenden Vernünftigkeit. Der Geist ist darin die freie Substanz, das Allgemeine, welches in den Individuen seine Wirklichkeit hat und sich in der Besonderheit zusammenschließt, die der besondere Volks- oder Nationalgeist ist. Vermöge dieser Besonderheit, die der universelle Geist zu jeder Zeit und in jedem Volke, in dem er sich verwirklicht, noch an sich trägt, ist er stets in einer Schranke befangen, von der er sich succesiv, durch die Bildung des Volkes selbst, zu befreien strebt; da aber die Nationalität, d. i. das Dasein eines Volkes selbst als eines bestimmten, an diese Schranke wesentlich geknüpft ist, so gehen die Völker selbst in jenem Befreiungsprocesse successiv unter; jedes hat nur zu seiner Zeit und als Glied dieser Succession sein Recht da zu sein und zu herrschen; der Weltgeist betrachtet nicht alle seine Glieder als gleichberechtigte, sondern nur das in jedweder Periode herrschende Volk ist das absolut berechtigte gegen die andern; diese werden von dem herrschenden selbst nicht als ebenbürtige anerkannt. So werden nomadisirende Völker von den seßhaften und civilisirten nicht als Souveränetäten geachtet, die auf niederen Stufen der Civilisation zurückgebliebenen Barbaren genannt und als solche auch behandelt, bekriegt und unterjocht. Es gilt in der absoluten Idee jedes Volk so viel, als es seinem Lebensprincip nach werth ist und vermag; das am meisten vermögende ist daher auch thatsächlich im Rechte, im Rechte des Stärkeren, und die Stärke ist eben sein Recht, ideell wie reell; die physische Macht und das Vernunftrecht coincidiren hier. Muß sich ein Volk von dem andern unterjochen lassen, so ist dies nur der thatsächliche und nothwendige Erfolg davon, daß sein Princip

oder die Idee, die es belebt, eine vernunftmäßig untergeordnete, von der höheren zu negirende Kategorie im absoluten Geiste oder Denken ist. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

Da jedoch einzelne Völker vermöge ihrer an physische Verhältnisse geknüpften Individualität und Particularität noch mit der Schranke der Natürlichkeit behaftet sind, so hat der absolute Weltgeist in keinem einzelnen seine wirkliche Totalität und Universalität. Diese Mängel und Gegensätze der Endlichkeit hat das Absolute noch abzustreifen, um für sich als *Wissen von sich als dem absoluten Geiste* oder als die *wirkliche Wahrheit* zu sein. Der subjective Geist, wie er in der Psychologie, und der objective, wie er in der Rechtslehre sich dargestellt hat, sind die Momente des absoluten Geistes, der ihre Identität und Realität ist. Man kann diese ganze Sphäre des absoluten Geistes Religion, Wissen der absoluten Substanz von sich selbst, nennen; im speciellen und eigentlichen Sinne aber ist diese auf eine, nämlich die mittlere, der drei Stufen dieses Wissens beschränkt; denn dieses Wissen ist selbst ein Proceß und zwar der absolute, welcher durch die Gestalt der Unmittelbarkeit, des Fürsichseins und des An- und Fürsichseins verläuft.

Die unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der Anschauung und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes, die Gestalt der *Schönheit*. Gott oder der Geist ist hier noch sinnlich sich erscheinend, unmittelbare Einheit von Geist und Natur. Das Moment der Allgemeinheit ist hier für sich noch abstract, hat seinen Inhalt nur in natürlichen Bestimmungen, daher verfällt es selbst wieder der Endlichkeit, verendlicht und particularisirt sich objectiv zu besondern Volks- und Localgöttern, zum Polytheismus. Seine Subjectivität oder sein Bewußtsein hat das Absolute hier nur in der Begeisterung des Künstlers und Weissagers, in einem unfreien Pathos, welches das Höchste auszusprechen ringt, aber sich selbst nur noch als *getrieben*, als instinctmäßigen Trieb des Genies fühlt. Das ist die Kunst, die das Höchste, aber wie blindlings, d. i. unmittelbar producirt; denn dies ist die Natur der Schönheitsidee, daß sie und ihr Product noch unmittelbar eins, die Idee noch unmittelbar sinnlich erscheinende ist, und beide gleichsam noch auf natürliche Weise zusammen hervorwachsen. Die schöne Kunst als dieses noch gegensatzlose Bewußtsein des Absoluten oder die Religion der Kunst und Schönheit treibt sich jedoch gerade um dieser Ungeschiedenheit selbst willen über diese Stufe hinaus. Weil das Subject sich nicht für sich und im Unterschiede von der äußerlichen, endlichen, nichtigen Erscheinung hat, sondern nur

mit und durch diese, so muß es sich selbst als nichtig erscheinen, sein Selbstgefühl erstirbt in der Nichtigkeit seines endlichen Daseins, denn es war nur das Selbstbewußtsein eines Individuums, nicht das der sich ewig selbst in allem Wandel erhaltenden Gattung.

Dies Letztere wird durch das Leben im Staate vermittelt, welches den Eigenwillen einem Gesammtwillen unterwirft und dadurch das individuelle Selbstbewußtsein in seine allgemeine Substanz, den sittlichen Geist, versenkt, aus der die lebendige Gliederung der individuellen Subjecte immer wieder von Neuem geboren wird, weil die Substanz ihre Wirklichkeit selbst nur in dieser gegliederten Form hat. Das Absolute ist demnach selbst dieses Offenbaren seiner selbst in den vielen Subjecten, die ihrerseits sich identisch wissen mit dem Absoluten, das in ihnen zum Für-sich-sein und Selbstbewußtsein kommt. Dies ist wesentlich die „offenbare Religion," ein Verhältniß des Absoluten zu sich selbst, das Selbstbewußtsein Gottes von sich in den Menschen. Weil aber dieses Wissen hier noch auf der Stufe des verständigen Selbstbewußtseins, d. i. der Reflexion und Vorstellung steht, so giebt es den Momenten seines Inhalts noch Selbstständigkeit gegen einander; die Menschen denken Gott als ein für sich seiendes Wesen und sich ebenfalls als freie für sich seiende. Dies aber ist darum ein Widerspruch, weil bei dieser Selbstständigkeit zugleich die Identität im religiösen Bewußtsein ist, und das Subject sich ausdrücklich als abhängig von der Gottheit fühlt, mithin seine Selbstständigkeit und Freiheit ebensosehr negirt als setzt. Dieser Widerspruch muß aufgehoben werden und wird es, indem die Religion des Geistes, das Christenthum, die wahre in ihr schon enthaltene, aber als Mysterium ausgesprochene Versöhnungslehre und die Vorstellung von der Gottmenschheit und sogenannten Dreieinigkeit, welche den speculativen Kern dieser „absoluten" Religion ausmachen, denkend durchdringt und entwickelt, somit den Glauben zum Wissen, die Religion zur Philosophie erhebt.

Es sind hier wieder die drei Momente des Begriffs, die in einem dreifachen Schluß in einander übergehen und sich zur Einheit vermitteln. Die Allgemeinheit kann gefaßt werden als das absolute Wesen (der Vater), welches sich durch die Weltwirklichkeit (den Sohn, als das Moment der Besonderheit) mit sich selbst zur Identität (zum Geist) vermittelt; ebenso kann der Geist als die concrete Identität oder Einheit dieser beiden Seiten, und endlich auch die Mitte oder der vermittelnde Proceß selbst, die Weltwirklichkeit oder der Sohn, als der Mittler hervorgehoben werden. Die Philosophie löst also die starre Selbständigkeit der Momente des Abso-

luten, die das religiöse Bewußtsein einander noch gegenübersetzt, völlig in den lebendigen Fluß des absoluten Processes auf, welcher die wahre Form des Begriffs ist, worin das Denken alle Gegensätze überwunden hat und zur Versöhnung mit sich selbst, d. i. zur absoluten Geistigkeit als der sich selbst wissenden Wahrheit gekommen ist. Dieser Begriff der Philosophie, als der sich selbst denkenden Idee, ist also „das Logische, mit der Bedeutung, daß es im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische ist Resultat, als das Geistige, welches sich als die an und für sich seiende Wahrheit erwiesen hat."

Achtzehnte Vorlesung.

(Schlußbetrachtung.)

Wem es gelingt, das Hegel'sche System in seiner Totalität zu überschauen, dem tritt die sich in sich selbst zurückschlingende Epicycloide seiner Kategorieen als universeller Geist und dieser als die ewig sich selbst denkende Wahrheit zuletzt in der absoluten Idee vor die Anschauung. Die vollendete Philosophie steht nun nicht mehr außer und vor dem Universum, sondern sie ist das in ihr zum vollendeten Selbstbewußtsein gekommene wahrhafte Sein selbst; die Gegensätze von Realität und Idealität sind im Absoluten selbst nur innerliche Selbstunterscheidungen des Absoluten; man kann das Ganze ebensowohl absoluten Idealismus als Realismus nennen, und eben damit ist erreicht, was erreicht werden sollte, nämlich das Alles durchdringende Selbsterkennen des All in sich selbst, welches diesen Durchdringungspunct seiner selbst im Bewußtsein des Menschengeschlechts hat und in dessen Wissenschaft sich selbst weiß, so daß zugleich der Mensch in seiner Wissenschaft sich als das Alles durchdringende absolute Wissen weiß. Darüber hinaus was bliebe noch zu erringen, welch höherer Standpunct für die Philosophie auch nur zu denken übrig? Das absolut Höchste schien erreicht, die Philosophie, wenigstens im Großen und Ganzen, vollendet, und das etwa noch Uebrige nur eine Beschäftigung mit dem Detail zu sein. Die Hegel'schen Werkleute versammelten sich demnach, um das große Hebefest des Baues von Jahrtausenden zu feiern. Die Stimme der Exoteriker wurde damals vor dreißig Jahren noch allgemein verspottet, wenn sie daran erinnerten, daß dieses Fest schon so oft gefeiert und derselbe Jubelruf von den Herolden der Weltweisheit in jeder Schule successive erhoben worden sei; denn der Begründer jedwedes neuen Systems müsse nothwendig auch die Ueberzeugung haben, daß er es sei, der dem Baue den Schlußstein aufgesetzt; was aber dieses jüngste System anlange, so mache dieses selbst gerade die Idee des

absoluten Fortschreitens zum Princip und Weltgesetz, und ironisire damit sich selbst, wenn es auf sein absolutes Feststehen hoffe; so werde wohl auch dieser neue angebliche Schlußstein wieder derselbe Stein sein, von welchem es heißt:

— — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal stürzte die Last um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückische Marmor.“

Was nicht eingestanden wurde, machte sich jedoch alsbald zur Thatsache, indem sich in der Schule selbst ein Schisma über die authentische Interpretation der Lehre und Meinung Hegel's aufthat. Man theilte sich in eine Rechte und Linke, in Hegelianer und Junghegeliter, und in der Mitte blieb ein schwaches Centrum, in Wahrheit eigentlich nur das Eidolon Hegel's, das Corpus der hinterlassenen sämmtlichen Werke, stehen. Denn was sich bei jedem großen Philosophen bisher gezeigt, daß nämlich in ihm ein tiefer Fond der Wahrheit gelegen, den er aber nur zum Theil hervorgearbeitet, geformt und systematisch ausgebildet, zum Theil noch gestaltlos in sich zurückgelassen hat, dies offenbart sich auch, unserer Ansicht nach, bei Hegel. Die nächste Aufgabe der Philosophie nach Kant war, den Subjectivismus jenes Standpunctes zu überwinden und zu einem wirklichen Wissen und Wollen der objectiven Wahrheit vorzubringen. Fichte, Schelling und Hegel haben diese Aufgabe ergriffen und letzterer hat sie methodisch durchgeführt. Wenn es aber scheint, als sei damit Alles vollendet, so zeigt sich sofort auf's Neue, daß diese Durchführung aus der Subjectivität zur Objectivität auf Kosten der Subjectivität geschehen ist, und damit erhebt sich als drittes noch übriges Problem die concrete Verbindung beider Seiten, in welcher die Objectivität nicht wie bei Kant und Fichte in der Subjectivität erlischt, noch die Subjectivität wie bei Schelling und Hegel in der Objectivität zu Grunde geht, sondern beide zu ihrem Rechte kommen. Ohne Zweifel wollte und meinte dies auch Hegel. Hält man sich nun an diesen tieferen Gehalt, so muß man auch, um ihn zu Tage zu fördern, die Form vollenden; hält man sich aber an jene Hegel'sche Form, wie die linke Seite thut, so wird man Alles, was streng genommen, nicht in ihr aufgeht, ausscheiden müssen und somit aus Hegel's Intention, ja im consequenten Verfolg aus seinem Princip und Standpunct selbst heraustreten; es wird, wie sich dies factisch bereits dargelegt hat, ein der tieferen Subjectivität, die Hegel anstrebte, ganz entgegengesetzter einseitig objectivistischer Neuspinozismus herauskommen, welcher aber nothwendiger Weise, um dieser Einseitigkeit willen, zugleich ebensosehr wieder als Subjecti-

vismus aufgefaßt werden kann, der dann entweder von Neuem in Empirismus oder in Skepticismus endet, und eben damit die eigentliche Kritik des ursprünglichen Systems als solchen, d. i. dessen wissenschaftlicher Form, vor den Augen der Zeitgenossen vollzieht; denn nicht, was ein Philosoph meint und will, aber bei sich behält oder blos versichert, macht ihn zum Philosophen und sichert ihm seinen Einfluß auf die Wissenschaft, sondern die logischen Formen, die er ausbildet, die systematische Zwingherrschaft, der er sich zu bemächtigen weiß, sind das, was an ihm Philosophisches ist. Niemand hat mehr auf diese Einheit von Inhalt und Form gedrungen, als Hegel selbst, und darnach will er also auch verstanden und beurtheilt sein.

Auch diesmal war es die Theologie oder, wenn man will, das religiöse Bewußtsein, was zuerst Widerspruch erhob. Das Hegel'sche System galt anfangs dem Kantischen Rationalismus gegenüber für orthodox, namentlich weil es die bei Seite gesetzte Trinitätslehre wieder aufnahm; es prätendirte, die Mysterien des Christenthums hinter dem Schleier seiner Terminologie in verklärtem Lichte zu feiern. Allein die Kritik zerriß diesen Nimbus, und die Gemeinde der Eingeweihten ging auseinander, theils in Solche, die sich offen als Nichtchristen bekennen und den Krieg gegen die Kirche in Schimpf und Ernst führen, theils in Enttäuschte, die sich vom Hegelthume ganz lossagen und neuerlichst entweder bei Schelling Befriedigung suchen, oder in bedeutend größerer Anzahl auf Kant's „alten ehrlichen Weg" zurückgekehrt sind, theils endlich in Solche, die dabei bleiben zu können meinen, wobei Hegel geblieben ist, und in diesem System noch immer einen mit dem Christenthume verträglichen Theismus als den wahren Inhalt anerkennen. Es ist in den früheren Vorlesungen bei der Darstellung dieser Lehre an mehreren Stellen darauf hingedeutet worden, wie und in wie weit eine gewisse Amphibolie diese Auffassung gestatte, nur daß man damit ebenso sehr zum Princip, wie zur Methode und zur Systematik des Ganzen unvermeidlich in Widerspruch tritt.

Die Philosophie kann und muß allerdings auf die sogenannten Consequenzen eines Systems mit Gleichgiltigkeit hinsehen, selbst wenn dieselben in Differenzen mit der kirchlichen Orthodoxie beständen; denn auch angenommen, daß das Christenthum die reine Wahrheit ist, wer steht dafür, daß die zu irgend einer Zeit geltende Orthodoxie reines Christenthum ist? Ein philosophisches System, welches sich dieser opponirt, könnte möglicher Weise christlicher sein, als diese selbst; und in der That beweist die Geschichte, daß die Philosophie es ist, die unablässig im Laboratorium

der Kirche am Läuterungsprocesse der Dogmen als die thätigste Dienerin mitgearbeitet hat. Aber unter allen Consequenzen ist eine, die sie nicht verträgt: die Inconsequenz oder der Widerspruch, wodurch ein System sich selbst negirt — ein System, d. h. eine gewisse Gestalt der Philosophie, nicht die Philosophie selbst.

Was die Theologie und mit ihr die Ethik dem Hegel'schen und Schelling'schen System vorwarf, betraf die Vernichtung der göttlichen wie nicht minder der menschlichen Persönlichkeit in dieser monistischen Alleinheitslehre, man mochte sie nun als Pantheismus oder Pankosmismus, als Spiritualismus oder Realismus auffassen. Wenn aber auch nach der strengen Consequenz der Hegel'schen Methode nothwendiger Weise und von dem vorgeschrittenen Theile der Schule auch anerkannter Weise, das Dasein eines persönlichen Gottes weder außerhalb noch innerhalb der Welt augenommen, sondern dasselbe in das Wissen der Menschen versenkt wird, wenn ferner die Hoffnung auf individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode als eine sinnlich-selbstsüchtige Illusion verspottet, und endlich der Gegensatz von Gut und Bös indirect dadurch aufgehoben wird, daß das Böse für nothwendig, das Gute für relativ gut — nach Zeit und Umständen — beide in einander umschlagend betrachtet werden, so würde selbst in diesen Resultaten — so hart sie auch sind — an und für sich noch keine Widerlegung des Systems, sondern nur die stärkste Aufforderung zur Kritik desselben zu finden sein. Die Kritik aber über ein ganzes System als solches, kann nicht einzelne Puncte betreffen, das Schicksal eines Systems ist nicht von einzelnen Irrthümern, die sich hier und da im Gefüge desselben finden, abhängig, sondern von der Totalität, der Systematik selbst, denn diese ist die Probe des Princips, und je consequenter, abgeschlossener das System ist, desto summarischer muß der Proceß sein, der ihm gemacht wird. Dem Princip für sich allein kann man es nicht ansehen, was implicite in ihm liegt, eben so wenig seiner Methode, was sich damit anfangen läßt; jedes Princip giebt eine bestimmte ihm angemessene Methode an die Hand und läßt einen bestimmten Inhalt aus sich entwickeln; was nicht in ihm liegt, das versagt es. Dies Alles aber zeigt sich erst in der Explication — dem System — selbst, und in diesem Sinne mag man allerdings auch sagen, daß die Cosequenzen oder Resultate einer bestimmten Philosophie dessen Kritik seien, wenn man nämlich unter Resultaten den Gesammtorganismus seinem Inhalte und seinem Umfange nach versteht. Was den letzteren betrifft, so zeigt sich derselbe am unmittelbarsten im historischen Zusammenhange und findet in der Geschichte der Philosophie den Maßstab seines relativen Werths.

Es kann nämlich ein Princip wohl insofern berechtigt sein, als es Princip für einen Theil des systematischen Gesammtorganismus ist, z. B. das abstracte Sein, die Idee des Lebens, u. a.; zugleich aber auch unberechtigt, wenn es für das Grundprincip des Ganzen gelten will. Alle Hauptkategorieen sind nach und nach geschichtlich als Principien der Philosophie hervorgetreten, alle haben ihrer eigenen Natur gemäß mehr oder weniger umfassende Systeme hervorgebracht. Jedes Volk und Zeitalter hat sein geistiges Princip, d. h. es hat eine gewisse Stufe in der geistigen Vertiefung erreicht, die von einer spätern Philosophie zum Bewußtsein gebracht und in den Organismus des Ganzen an der gebührenden Stelle aufgenommen wird. Was zuletzt im System simultan als Fülle des Inhalts dasteht, trat in der Geschichte successiv hervor; daher ist jeder geschichtliche Standpunct ein Theil des Systems, und das letzte umfassende System schließt den Gesammtinhalt der Geschichte in sich; verlieren nun die historischen Principien im System, wo sie als untergeordnete erscheinen, die Absolutheit, welche sie für ihre Zeit beanspruchten, so muß anderseits auch jedwedes System, welches sich über die früheren erhebt, seinen Beruf dazu durch Unterbringung und organische Aufnahme jener Principien documentiren, widrigenfalls es selbst als ein einseitiges oder gar als ein schon dagewesenes niederes Bewußtsein erkannt werden würde. Die Geschichte übt also auch ihrerseits eine gewisse Kritik an der Systematik, wie diese an jener, so daß wir ein System, welches uns etwa auf den Standpunct des Aristoteles oder in die Denkweise des christlichen Mittelalters zurückversetzen wollte, mit Recht mißtrauisch ansehen würden; um dies aber gewahr zu werden, bedarf es der Vergleichung und mithin einer umfassenden historischen Kenntniß und geistigen Durchdringung der Systeme, zu welcher unsere Zeit endlich genugsam herangereift ist, so daß jetzt erst alle nothwendigen Erfordernisse sowohl zur Kritik des Früheren als auch zur Anerkennung des Eigenthümlichen, was unsere Zeit belebt, vorhanden zu sein scheinen. Mag man also die Aufgabe der Kritik aus dem systematischen oder aus dem historischen Gesichtspuncte fassen, sie wird jetzt, wo Geschichte und Speculation sich wissenschaftlich durchdringen, in umfassender Weise nur aus dem Ueberblick des Ganzen zu erzielen sein, wobei freilich vorausgesetzt wird, daß dieses systematische Bewußtsein auf einem Princip beruhe, welches die Idee der Totalität, Systematik oder des Organismus der Philosophie selbst schon wie im Keime einschließt und jene Fülle vollständig aus sich zu entwickeln im Stande ist.

Soll die Philosophie nicht nur das in sich selbst begründete, sich

selbst tragende System der Gewißheit, sondern auch, wie wir uns aus der ersten Vorlesung erinnern, schon nach Plato's Auffassung „die Wissenschaft der Wissenschaften", d. h. die Gewißheit aller andern begründende sein, so muß sie als die erste und letzte ihren Gravitationspunct, gleich dem Weltgebäude, dessen ideelles Abbild sie ist, in sich selbst tragen*). Ein System, welches nicht auf sich selbst ruhete, sondern irgend einen andern Stützpunct außer sich, sei es in positiven Dogmen, sei es in der sinnlichen oder geschichtlichen Empirie, suchte, dürfte nicht den Anspruch auf das vollendete System der Philosophie machen. Die wahre Philosophie wird zwar weder die Erfahrung noch den religiösen Glaubensinhalt von sich ausschließen können, sondern vielmehr in sich aufnehmen, prüfen und bewähren, aber ausgehen kann sie nicht davon. Sobald einem Systeme nachzuweisen wäre, daß es „dogmatisch" auf diesen oder überhaupt auf Voraussetzungen ruhete, welche die Philosophie nicht als Voraussetzungen ihrer selbst, also aus und durch sich selbst erst bewiese, so wäre es damit als Philosophie schon widerlegt.

Diese „Voraussetzungslosigkeit" aber hat einen doppelten Sinn. Wenn ich die Philosophie vorhin die erste und letzte Wissenschaft genannt habe, so bezieht sich das „letzte" auf die Zeit des Eintritts des philosophischen Bedürfnisses und Bewußtseins im Bildungsgange der Individuen und Völker, denn da ist die Philosophie bekanntlich die letzte, die erst auf dem Standpuncte einer weit vorgeschrittenen Reife hervortritt und einen langen vorgängigen Bildungsproceß der Civilisation, Kunst und empirischen Wissenschaften voraussetzt, in dieser Rücksicht also, nämlich auf die propädeutischen Vorbedingungen der Subjecte, ist sie nichts weniger als voraussetzungslos, vielmehr die allervoraussetzungsvollste Wissenschaft**). Ganz anders aber verhält es sich mit der Philosophie selbst als System. Für dieses kann jene historisch-psychologische Propädeutik nicht die Bedeutung einer Begründung haben, so wenig als der Grundstein eines Gebäudes, auf dem der ganze Bau ruhen soll, vor der Thür oder auf halbem Wege außer demselben gelegt, oder in einem sich selbst entwickelnden Organismus der Keimtrieb anderswo als im Centrum desselben gesucht werden kann. In diesem Sinne muß auch im philosophischen System sein Anfang sein Princip sein, zumal wenn dieses ein organisch sich aus sich selbst entwickelndes, nicht ein durch eine äußerlich

*) Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, von I. H. Fichte &c. Bd. XXIX. S. 52 fgg.

**) Fichte's Zeitschrift für Philosophie &c. Bd. XXVI. S. 44.

an das Material herzutretende Thätigkeit zu construirendes sein soll. Und dieses Princip muß ein einiges sein, weil das System der Philosophie ein subjectives Nachbild des Universum sein soll, folglich zwei oder mehrere Principien im Abbild auf entsprechende Weise auch einen Dualismus oder Pluralismus von Principien im Original voraussetzen, damit aber die Absolutheit jedwedes Weltgrundes aufheben würden, was der Vernunft widerstreitet, die überall absolute Einheit, durchgängigen Zusammenhang und vollständige Totalität sucht.

Wenn nun Hegel sich bewogen fand, jenen monistischen Urgrund, den sein Vorgänger Schelling in dem „Absoluten" als Identität von Denken und Sein vorausgesetzt aber nicht bewiesen hatte, vorerst näher zu beleuchten und in seiner Phänomenologie wissenschaftlich zu erhärten, damit dieses Princip „nicht wie aus der Pistole geschossen" erscheine, so war dies allerdings ein durch die damalige Sachlage zunächst gebotenes Unternehmen. Das auch von ihm adoptirte Identitätsprincip mußte als ein berechtigtes aufgezeigt werden, bevor man von diesem aus die weitere Entwickelung mit Fug unternehmen durfte; zugleich aber war es auch die Methode der Entwickelung selbst, die, bei Schelling noch mehr phantasievoll als logisch-dialectisch einherschreitend, der gesetzlichen Nothwendigkeit zu entbehren schien. Hegel gab also in dem genannten Werke nicht blos eine Rechtfertigung des Princips, sondern auch zugleich eine methodische Ausführung desselben, die als ein Grundriß des ganzen Systems in erster Gestalt betrachtet werden kann. Aber diese Ausführung ruhete auf empirisch-psychologischer Grundlage, mithin auf dem Dualismus des empirischen Bewußtseins — ein systematischer Uebelstand, der dem Urheber selbst nicht entgehen konnte, weßhalb er auch in der später ausgearbeiteten „Logik" und in der „Encyclopädie" die Stellung der Phänomenologie veränderte und sie, anstatt zum fundamentalen Theile zu machen, in die Mitte des Systems selbst hereinnahm und ihr da eine verhältnißmäßig untergeordnete Stelle anwieß.

Hegel beginnt seine systematische Entwickelung, wie wir gesehen haben, mit dem „Sein", dem allerabstractesten Gedanken, auf den wir (freilich nicht unmittelbar, sondern erst durch einen langen, künstlichen, fast gewaltsamen, negativen Denkproceß) als auf das Letzte, Unaufhebliche, kommen. Dies scheint also das Reine, Voraussetzungsloseste zu sein, mit dessen Setzung wir nicht Gefahr laufen, etwas Unberechtigtes, Erschlichenes zu setzen; es kommt nur darauf an, kritisch Acht zu haben, daß man von da aus jeden Schritt mit logisch zwingender Nothwendigkeit thue, und zwar soll dieser Zwang vou dem Gedankenobject, welches

uns vorschwebt, ausgehen; dieses selbst soll seiner Natur gemäß und aus eigener innerer Nothwendigkeit sich bewegen; es soll in sich selbst eine Spannkraft, ein punctum saliens tragen, welches ohne alles Zuthun unseres anderweiten Denkens, Wollens und Wissens, ohne alle willkürliche Einmischung des Subjects, sich rein objectiv selbst bestimmt, entwickelt, verwandelt, und so von Stufe zu Stufe, von Kategorie zu Kategorie vermöge seiner eigenen „Negativität", d. i. „dieses pulsirenden Lebensprincips des Widerspruchs", von den niedrigsten Stufen des unmittelbaren Daseins hinauf bis zur höchsten der absoluten Geistigkeit sich potenzirt. Das Characteristische ist hier die sogenannte „Objectivität" der Selbstbewegung der Begriffe, die eine nothwendige ist vermöge der ihnen immanenten, sich selbst widersprechenden Natur und durch continuirliches Aufheben der Negationen sowohl als der Setzungen sich ruhelos fortbewegt. Die Hauptsache dabei ist, daß jedweder äußere Einfluß abgehalten, unserem Denken nicht erlaubt werde, etwas aus seinem empirischen Bewußtsein hineinzutragen in diesen objectiven Proceß des Seins und Werdens, der lediglich durch sich selbst vorgehen soll, weil principiell schon vorausgesetzt worden ist, daß dieses Sein an sich oder seiner Substanz nach Denken ist.

Von dieser Methode des Systems aber war die der Phänomenologie noch wesentlich verschieden. Hier wurde zwar auch mit der Negation und dem Widerspruch verfahren, aber dieser Widerspruch waltete nicht sowohl immanent im Object selbst, so daß dieses sich selbst durch seine eigene Negativität fort und fort potenzirte, sondern er waltete, genau besehen, in der That zwischen dem betrachtenden Subject und dem betrachteten Object. In jeder Gestalt nun, in welcher das Letztere nach und nach auftritt und als manifestirte Natur sich dem denkenden Geiste gleichstellen, für die entwickelte Wesenheit desselben gelten möchte, wird es so lange verläugnet, und muß sich so lange verwandeln, bis der gedachte Begriff dem denkenden Princip gleich geworden. Der denkende Geist des Subjects verwirft alle Gestalten, in welchen sich successiv das objective Sein dar- und als sein Ebenbild ihm gleichstellen möchte, bis es endlich seinen wahren Begriff vollständig zum Bewußtsein bringt. — Diese Methode unterscheidet sich, wie ich sagte, wesentlich von jener zweiten rein objectiv sein sollenden des sich selbst Ponirens und Negirens und dadurch Selbstpotenzirens der Begriffe, denn hier tritt, ganz ähnlich wie bei Fichte, das subjective Ich als eigentlich productiver Factor in's Spiel und dieses wird als ein bereits mit allem Inhalt des Welt- und Selbstbewußtseins ausgestattetes vorausgesetzt. Wenn jene Methode

rein monistisch sein sollte, so ist diese in der That dualistisch und das vergleichende Subject verhält sich dabei reflectirend zwischen dem Geistbegriff subjectiv und den empirischen Naturkenntnissen objectiv hin- und hergehend *). — Aber das Subject bleibt doch und erhält sich selbst im Poniren des Objects sowohl als im Negiren, es selbst erlischt nicht, da es das agens, jenes nur seine Acte sind; ginge der Proceß des abwechselnden Negirens und Ponirens wirklich rein objectiv vor, so müßte das Seiende selbst sich bald negiren bald aus dem Nichtsein wieder herstellen, das „Aufheben" (tollere) wäre nicht auch zugleich ein conservare, wie Hegel doch will. Die Unbestimmtheit des Wortes „Widerspruch", und die Vernachlässigung des alten logischen Unterschiedes zwischen contradictio und conträrem Gegensatz stellt diese Dialectik bei jedem Schritte einer Sophistik blos **), die besonders für die Ethik verhängnißvoll werden muß. Deßhalb haben die meisten derjenigen neueren Philosophen, die, von Hegel ausgegangen, der Ansicht sind, daß sich mit hegelscher Methode doch noch andere theistische Resultate erreichen lassen, sich offenbar mehr an die phänomenologische Methode als an jene rein objective „Selbstbewegung des Begriffs" gehalten und aus dem Fond des Subjects, dem bewegenden Willen desselben, die Postulate geschöpft, die den dialectischen Proceß von Stufe zu Stufe zum Endzweck führen sollen. Allerdings ist das dialectische Moment innerhalb der logischen Gedankenbewegung berechtigt, aber nur als diejenige Function, welche den Inhalt eines Begriffs, nachdem dieser bereits gefaßt worden, in seine Unterschiede, den Gattungsbegriff in seine möglichen disjunctiven Glieder zerlegt und vor die innere Anschauung bringt. Diesen mehr oder weniger concreten Gattungsbegriff bringt die Dialectik innerhalb der Schranken dieses Begriffs und geleitet von diesem zur discreten Bestimmtheit; so daß man wohl sagen kann, der Begriff bewege sich innerhalb seiner Sphäre und bringe zur Deutlichkeit und Klarheit, was zuerst implicite in seinem Umfange liegt — obschon man damit immer nur den denkenden Geist meint —; aber nie bringt es ein Begriff vermittelst dialectischer Kunststücke über sich selbst hinaus zu dem Begriff höherer Gattungen, so wenig als eine niedere Gattung in der Natur selbst es durch die sogenannte generatio aequivoca auf begreifliche Weise zur Selbststeigerung in eine höhere bringt, weil dazu in jener selbst der zureichende Grund fehlt.

---

*) Zeitschrift ꝛc. Bd. XXIV. S. 63 fgg.

**) Chalybäus: Die moderne Sophistik. Kiel, 1842.

Deßhalb hat dieser Progreß auch bei Hegel nur in der Phänomenologie einen wenigstens scheinbar guten Fortgang; denn da ist vom Anfang an die Rede vom philosophirenden Subject und dieses ist die Voraussetzung; es ist ja selbst das Philosophirende und als solches an sich vom Anfang an hinaus über alles Natursein, in welches es sich nur mit seiner Vorstellung einläßt, ohne sich selbst aufzugeben. Da aber, wo Hegel im System die Naturkategorieen wahrhaft objectiv faßt, d. h. so denkt, wie sie gedacht werden müssen, wenn sie die reelle Welt sein sollen, in der Naturphilosophie, bekennt er selbst, „daß sie ein System von Stufen sind, deren eine aus der andern nicht auf natürliche Weise erzeugt wird, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee." Hier also bekennt er selbst, daß der Geist phänomenologisch in seine Subjectivität zurückgreifen, in sich, als die absolute Idee hinabsteigen müsse, um hier seine promotheische Fackel stets von Neuem anzuzünden, so oft von niederen Begriffen oder Kategorieen zu höheren fortgeschritten werden soll; und darin liegt also, daß der menschliche Geist schon irgendwie im Besitz der höchsten Idee sein muß, wenn er ihren bestimmten Inhalt, regressiv hinabsteigend in die nothwendigen Bedingungen, ohne die auch jene Idee nicht dasein könnte, finden soll; nicht aber kann er von unten auf durch die Stufenreihe dieser Bedingungen zur höchsten Idee kommen, denn er kann sie ohne Selbsttäuschung nicht mit Hülfe irgend einer Methode, wenigftens nicht der negativ-dialektischen, gleichsam künstlich erzeugen. Wenn die Naturkategorieen, wahrhaft objectiv und in wahrhaften, der Wirklichkeit entsprechenden Verhältnisse zu einander gedacht, wie Hegel selbst eingesteht, nicht mit Nothwendigkeit von unten nach oben führen, wie konnte dies doch in demjenigen Theile der Logik geschehen, welche den Namen der objectiven trägt und sich mit diesen Naturkategorieen beschäftigt? Wir meinen, daß der scheinbar objective Fortschritt auch hier kein wahrhaft objectiver, sondern ein versteckt phänomenologischer ist, der sich nur aus dem im Voraus bekannten und gewollten Endzwecke, nämlich der absoluten Subjectivität, ergiebt, obgleich Hegel dies nicht eingesteht, sondern rein objectiv, genetisch zu Werke gehen will. Nehmen wir aber einerseits diesen Endzweck, d. i. das im Grunde schon thätige fertige Subject des Philosophirenden weg, und halten uns, ohne anderseits von dem potenzirenden Scheine der Dialektik uns blenden zu lassen, nur an die Objectivität, so muß man den Fortschritt des Denkens von einer Kategorie zur andern nothwendiger Weise auf empirischem Wege suchen und zu der Ueberzeuguung gelangen, daß ohne Empirie auch kein solcher Fortschritt sein

werde*). So scheint u. A. auch Schelling die Sache zu nehmen in seiner bekannten Erklärung, mit der er zuerst gegen Hegel auftrat**). „Diejenige Philosophie," sagt er, „welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, (d. i. die Schelling'sche), hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches, auf die angenommene Weise sich steigernd, von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische hat ein später Gekommener (Hegel) dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostatirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. — Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben; dieses Subject ward, wie gesagt, der logische Begriff, und — die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß dieser reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern eben nur sagen kann." Von Gattung zu Gattung aufwärts treibt keine

---

*) Trendelenburg, logische Untersuchungen. Bd. I. Abschn. 3.

**) Victor Cousin, über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Franz. von Dr. Hubert Beckers u. s. w. Vorrede, S. XIII.

immanente Nothwendigkeit; jedes Princip (jeder Gattungsbegriff) giebt her und lebt dar, was in ihm liegt; dann geht er zur Reproduction seiner Gattung fort und bringt nichts Besseres hervor, als er selbst war. Es liegt kein absoluter Widerspruch in den niederen Gattungsbegriffen an und für sich selbst, denn ein solcher würde die Unmöglichkeit dieser Gattungen selbst involviren, so daß sie als solche auch nicht einen Augenblick existiren, geschweige ein concretes stehendes Natursystem bilden könnten.

So viel wird hinreichend sein, um die Behauptung zu motiviren, daß die Dialektik, so wie Hegel sie zur Methode der Philosophie erhoben hat, nicht die ganze, sondern nur ein Theil oder Moment der speculativen Methode sei. Keine Dialektik kann ursprünglich setzen und anfangen, sie kann nur hinter dem Setzen herkommen und aufzeigen, was mit der ersten Setzung zugleich mitgesetzt werden muß, was, wenn nicht zugleich gesetzt, das Gesetzte selbst aufheben würde; sie hat also in Wahrheit eine kritische Geltung; für sich allein aber, ohne positives Moment, verfällt sie in ein negatives Thun, was schon von Aristoteles mit vollkommen klarer Einsicht als Sophistik bezeichnet wird. Wodurch sich die wahre Speculation charakterisire, dies können und wollen wir hier nur in so weit andeuten, als es zur Einsicht in den Mangel jener Methodik nothwendig scheint. Die speculative Methode setzt, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, Anfang und Ende zugleich; sie setzt zuerst — um mich in geläufiger Weise auszudrücken — zuerst den Umfang des Begriffs, um ihn sodann, von diesem Umfange genöthigt, mit dem Inhalte, der jenem zukommt und implicite schon darin liegt, auszufüllen, d. h. sie beginnt mit dem Zweckbegriff sowohl bei Feststellung der einzelnen Kategorieen, als auch bei dem Entwurf des ganzen Systems der Wissenschaft der Wahrheit überhaupt. Denn setzte sie zuerst nur einen Theil oder ein Moment desselben, so würde sie dialektisch wohl zur Erfüllung dieses Stückes, nicht aber über dieses hinaus zur Totalität kommen. Diese Einheit von Anfang und Ende aber, was kann sie Anderes sein, als eben die Einheit des Begriffs und zwar zu allererst des Begriffs der Philosophie, der Liebe zur Weisheit selbst? So rein von sich selbst, d. i. von ihrem eignen Begriffe anfangend und um alles Andere vor der Hand ganz unbekümmert, erwächst und vermittelt sie sich als Wissenschaft durchaus aus sich selbst, ist ihr eigener Grund, ihr eigenes Mittel und ihr eigener Zweck, ihre eigene Phänomenologie und Teleologie. Der weitere Fortschritt aber ist der, daß sie zunächst abstract zwar, aber allumfassend, wie sie zuerst auftritt, sich auch in ihre allge-

meinsten und umfassendsten Momente, d. i. in die nächsten Unterschiede des Gesammtinhaltes, urtheilt, welche die Haupttheile des Systems sein werden; jeder derselben aber ist selbst wieder ein Begriff oder eine Kategorieensphäre, welche dasselbige Urtheil in sich vollzieht und sich somit besondert und bestimmt. So geht das Bestimmen und Urtheilen aus dem Umfassenderen in das Particulare fort, während doch das Ganze als substantielle Einheit und durchwirkender Grund unaufgehoben in Kraft bleibt, nur zuletzt wieder, als jenen besondern Inhalt in sich fassend, als concrete Wesenseinheit hervortritt. Das System geht somit vom strengsten Monismus aus und hat die specifische Individuation zum Ziel; nur in jener Strenge allein findet es die wissenschaftliche Berechtigung, um zu diesem Zwecke zu gelangen. — Doch wir wollen hier nicht die Grundlinien eines neuen Systems zu verzeichnen wagen*), sondern kehren zum Hegel'schen zurück, um die Spuren einer solchen angedeuteten Teleologie auch in ihm als das Werdenwollende, sich zum Lichte Drängende, aber von ihm selbst noch Verkannte, ja Verschmähete nachzuweisen.

Ich erinnere hierbei wieder an das früher (in der fünfzehnten Vorlesung) beiläufig über die Systematik Gesagte. Es wurde da, wo wir an den Anfang der Logik kamen, darauf aufmerksam gemacht, daß Hegel seinem Systeme im Ganzen und auch den einzelnen Hauptabschnitten in der Regel eine Inhaltsanzeige oder schematische Uebersicht der Gliederung voranschicke, diese aber auch stets mit der Verwahrung begleite, daß sie nicht eine Vorausnahme und Zweckbestimmung des Endes sein solle. Gleichwohl würden die Dreitheiligkeiten, in welche der allgemeine Begriff hier vorläufig zergeht, so wie sie dastehen, auch für sich selbst als dialektisch und methodisch gerechtfertigt erscheinen, wenn Hegel ihnen nur hätte vertrauen wollen und nicht durch eine fast abergläubische Furcht, etwas im Voraus über das Ziel zu bestimmen, gefesselt worden wäre. Denn warum soll die Dialektik sich nicht bei den allgemeinsten, umfassendsten Begriffen eben so bewähren, wie bei den speciellsten, und nur hier in beschränkter Enge thun dürfen, was sie dort im umfassendsten Ueberblick nicht dürfte? Ein auf diese Weise dem Speciellen durch das Allgemeine vorgreifendes Bestimmen und somit Vorausbestimmen würde das sein, was wir eine zwecksetzende Methode nennen; dadurch aber würde das ganze System einen wesentlich anderen Charakter erhalten, als es jetzt

*) Der Versuch einer systematischen Ausführung des Systems der reinen Philosophie von diesem ihren eigenen Princip aus liegt vor in des Verfassers: Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel, 1846.

hat, wo die Kategorieen so zu sagen an einem Faden fortlaufen und die niedere durch Negation ihrer selbst die nächsthöhere aus sich erzeugen soll — durch eine Negation, welche als ein Widerspruch ihrer selbst in sich selbst, oder als eine innere Unmöglichkeit zu sein, was und wie sie ist, das Nothwendigkeitsprincip in der schärfsten Zwangstortur darstellt, die nur immer gedacht werden kann. Dies aber kann nicht sein, weil in diesem Proceß jedes Princip, indem es wirkt, sich immer selbst negirt, und indem es in sein Gegentheil umschlägt, sich selbst verliert. Bei der stets von Neuem gepredigten Forderung, das Dagewesene zu conserviren und es als Bedingung des Höheren in diesem mitzudenken, kommt doch dieses Höhere selbst nur durch einen momentanen Todesfall des Früheren zur Existenz, und man weiß nicht, worin eigentlich objectiv die genetische Macht der Transsubstantiation — denn eine solche, nicht blos eine Metamorphose ist es — liegen soll, wenn sich nicht das denkende Subject selbst in's Mittel schlägt. Das Frühere erlischt offenbar nur durch Schuld der Methode und Systematik, und das Folgende tritt an die leer gewordene Stelle, nachdem der Vorgänger verschwunden ist. So ist eine Bewegung des steten Negirens vorhanden, die derjenigen gleicht, welche Arbeiter in einem Tretrade machen, die immer zuschreiten, aber doch nicht von der Stelle kommen, weil ihnen die Grundlage bei jedem Schritte entweicht, so daß dies Beginnen, aus der Ferne angesehen, entweder ein völlig resultat- und zweckloses, sisyphеisches oder eben nur um der Motion selbst willen unternommen zu werden scheint.

Man erkennt in diesem Bilde leicht die Grundkategorie des ganzen Systems; wo, wie beim physischen Leben und Wohlsein, das Mittel selbst Zweck ist, da ist diese Kategorie an ihrer Stelle; aber wo die Vermittelung auf das Sein eines objectiven Zweckes geht, und also sie selbst wahrhaft als das gesetzt wird, was sie ist, nämlich als bloßes Mittel, da ist diese Methode und Systematik unzulänglich und zweckwidrig. Lessing hat freilich einmal gesagt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." Aber derselbe Lessing hat auch gesagt: „Soll das menschliche Geschlecht nie auf die höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit kommen? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger!" Und Schelling erklärt jetzt: „Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progresses ohne Ziel, was aber ohne Ziel, das ist auch ohne Sinn,

ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und leerste Gedanke .... denn eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.“ (Bd. IV. S. 13.)

Wenn wir mit Hegel darin einverstanden sind, daß Inhalt und Form nicht getrennt werden können, so müssen wir auch sagen, daß dieses System vermöge seiner Form nicht über denjenigen Inhalt hinaus komme, welcher die Idee des Lebens und die Eudämonie des zeitlichen Daseins ist; alle höheren Ideen und Zwecke aber, sobald sie in diese Form hereingezogen werden, können selbst nur als Leben, als diese sinnlich-seelische Wirklichkeit erscheinen, so wie denn auch die Kategorie der Substantialität durch das ganze System hindurch nicht wahrhaft zur Anerkennung kommt, indem das, was Hegel „Wesen“ nennt, mehr als Infinitiv des veralteten Zeitwortes denn als das Substantiv zu verstehen ist, bei dem der gewöhnliche Sprachgebrauch an die concrete Einheit eines Seienden denkt, das in allen seinen Bewegungen und Veränderungen essentiell dasselbige bleibt.

Allerdings erscheint hier das Universum im Ganzen und Großen als der absolute Selbstzweck oder — um einen Aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen — als Entelechie, allein innerhalb desselben, in dem unendlichen Kreislauf der Selbstbestimmungen, in diesem continuirlichen Setzen und Aufheben alles Endlichen, kommt kein Product zum Vorschein, auf das man den Begriff der Persönlichkeit mit Recht anwenden kann; der absolute Grund kann kein Einzelnes ihm selbst Gleiches erzeugen und dulden, weil er an und für sich selbst nicht ein allgenugsames, geistpersönliches Princip ist, sondern des Weltprocesses bedarf um nur sich selbst in ihm continuirlich zu verwirklichen; er bedarf dieses Weltprocesses zu seiner eigenen Existenz nicht minder, als die endlichen Wesen seiner bedürfen um zu existiren; auf keiner Seite ist Selbstständigkeit und Freiheit, die Abhängigkeit ist gegenseitig, wie es bei Angelus Silesius heißt:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß vor Noth den Geist aufgeben.“ —
„Wer Gott recht finden will, muß sich zuvor verlieren
Und bis zur Ewigkeit nicht wiedersehn und spüren.“

Daß ein Object zum wahrhaften Subjectsein für sich, d. h. zur wahrhaften Freiheit, vom absoluten Subject entlassen und als solches gewollt, kraft der eigenen Selbstgenugsamkeit des Subjects zum objectiven Zweck gesetzt werden könne, ist dem System völlig fremd, während wir gerade darin die wesentlichste Wahrheit des Wissens sowohl als des

Guten, also auch das einzig wahre Princip der Ethik erkennen und dieses als das Ziel der Philosophie überhaupt setzen, die sich durch ihren Namen und Begriff im Voraus als ein Wollen (*φιλία*) des Wissens nicht nur, sondern auch der praktischen Weisheit (*σοφία*) ankündigt.

Was dagegen hier Sittlichkeit heißt und dem Menschen zugemuthet wird, ist nur eine Hinopferung der Selbstheit in den Abgrund der absoluten Substanz, welche, selbst absolut lieblos, die Pflicht dieses Opfers gar nicht rechtfertigt; denn die sogenannte Güte dieser Gottheit besteht darin, ihrer Actuosität dadurch Genüge zu thun, daß sie unabläßig Individuen setzt, ihre Liebe darin, sich in ihnen selbst zu besitzen, und die Gerechtigkeit endlich bewährt sich als die Macht, alles das Gesetzte in seiner Nichtigkeit zu manifestiren, d. h. wieder zu vernichten nach dem Grundsatze des Mephistopheles: „daß Alles, was entsteht, werth ist, daß es zu Grunde geht." Wahrlich, der Platonische Gott war besser, als dieser moderne kinderfressende Saturn; denn als er selbstständige göttliche Wesen geschaffen, sprach er: „Euer Bildner bin ich und Vater der Werke, die durch mich geworden, unauflöslich sind, so es mir gefällt; denn alles Verbundene ist lösbar, das schön Gefügte aber und wohl Bestehende lösen wollen, ist frevelhaft; darum auch, dieweil ihr geworden, seid ihr nicht unsterblich zwar und ganz unauflöslich, doch sollet ihr nicht gelöset werden, noch des Todes Theil empfahen, an meinem Willen ein stärkeres Band und ein mächtigeres habend, als jenes, womit ihr seid, da ihr wurdet, gebunden worden."

Das Hegel'sche Grundschema: Sein — Nichts — Werden, entspricht nicht dem Schema der objectiven Teleologie: Princip, Vermittelung und Zweck; vielmehr wird das Werden oder der Proceß, d. i. das Mittel, als ewiges Sich-selbst-vermitteln an die Stelle des Zwecks geschoben. Das System kann sich daher auch nicht dahin ausbilden, daß der Grund (das Princip) zur sich selbst denkenden Subjectivität und geistigen Persönlichkeit für sich würde einer bestimmten Objectivität gegenüber, sondern jener hat und behält auch als Idee seinen Eigengehalt nur an und in der Objectivität, die somit ebenso wenig etwas für sich ist als der Grund; Alles liegt nur in der Mitte des Werdens, und dieses, aus einem leeren Grunde hervorgehend, geht in ein wesenloses Nichts zurück, producirt nichts, sondern reproducirt nur sich selbst als ein eben so nichtiges Produciren. Dies ist der Ring oder, genauer besehen, eigentlich nur die Oscillation zwischen zwei Extremen, das Alterniren oder der Wechsel, in welchem nicht sowohl das Absolute sich bewegt, als welcher es vielmehr selbst ist; es ist, wie gesagt, das ewige Sich-Kehren und Wenden aus

Noth, jene Nothwendigkeit, die nur als ewiges Umwenden oder Umschlagen ist. Das Moment oder die Seite des subjectiven Grundes soll im Absoluten, wie das System es darstellt, zwar die Logik an sich sein (Gott gleichsam vor Erschaffung der Welt), und diese Aeußerung Hegel's wird von seinen früheren Schülern zum Theil noch festgehalten; allein dieser logische Grund ist doch zufolge der ganzen Systematik nicht Denken in der Bedeutung von actueller geistiger Thätigkeit für sich, sondern er ist actuell nur auf dem Gebiete der Wirklichkeit, d. i. sofern in der Welt Menschen denken, oder Gott hat sein Bewußtsein, seine geistige Existenz nicht für sich, sondern im Menschen, und die Menschen sind Gott, sofern sie das Allgemeine und das im Allgemeinen Bestehende, Vernünftige denken und wollen. Daß der Mensch dieses sein eigenes Denken objectivirt und hypostasirt, ist die Einbildung des religiösen Standpunctes, welcher aber, wie die linke Seite der Schule jüngst noch mit vollkommener Consequenz und Evidenz in's Licht gestellt hat, nur ein anthropologisch-psychologischer Standpunct, eine Weise des sinnlichen Vorstellens ist, die sich im philosophischen Denken auflöst und als unwahr zeigt. Wahrhafte Persönlichkeit der Creatur kann in keinem System eine Stelle finden und als Endzweck anerkannt werden, welches nicht von einem freien Princip ausgeht, das an und für sich selbst schon absolute Persönlichkeit ist, und ebendeßhalb, wenn es eine Welt will und schafft, auch selbstständige Persönlichkeiten wollen und deren gottebenbildliche Freiheit und Würde sich zum Endzweck setzen kann. Ein abstractes Princip wird in seiner eigenen Selbsterfüllung immer nur selbstlosen Bestimmungsinhalt zulassen, es werde nun realistisch als Sein oder idealistisch als Denken gefaßt. Die Idee der positiven (ponirenden) Liebe oder des objectiven Wahrheitswillens, d. i. die das wahrhafte Sein der creatürlichen Objecte um dieser Objecte selbst willen will, ist jedwedem einseitig monistischen System fremd. Der einseitige Realismus muß freilich die blinde Wirksamkeit seiner absoluten Substanz hylozoistisch beseelen und diese Weltseele mit bestimmter Gesetznothwendigkeit ausstatten, so daß diese eigentlich als das Absolute im Absoluten erscheint, die Substanz, die erst alles allein zu bewirken schien, zur passiven Seite herabsetzt und somit die Kategorie des Gesetzes als höhere über jene sich erhebt*). Allein dieses Weltgesetz, es mag nun wie in Schelling's Naturphilosophie als physische, oder wie bei Fichte als moralische, oder wie bei Hegel als logische Welt-

---

*) S. m. Schrift.: Philosophie und Christenthum, ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Kiel, 1853. S. 42 fgg.

ordnung auftreten, ist und bleibt doch nur entweder ein selbstloses Abstractum, eine Form ohne Kraft und Macht, oder, wiederum mit jener Substanz vereint, nur das blindwirkende Princip des Naturrealismus.

Schelling, die Unzulänglichkeit dieses Standpunctes erkennend, spricht in seinen spätern Schriften das große Wort aus: „nicht die Nothwendigkeit, sondern die Freiheit ist die absolut höchste Kategorie", dennoch hat er unsers Bedünkens diesen ethischen Standpunct, zu dem er sich auf negativ apagogischem Wege erhoben, weder durch seine Potenzentheorie auf wissenschaftlich genügende Weise begründet, noch das neugewonnene Princip consequent durchgeführt, denn indem er von der Naturphilosophie unmittelbar zur speculativen Theologie übergeht, fehlt es in diesem System an einer gründlich durchgebildeten Ethik, die das nothwendige Mittelglied zwischen jener Grundlage und dieser Spitze ausmacht. Die Folge davon ist, daß, bei Lichte besehen, die physischen Kategorieen doch wieder in die Sphäre der Freiheit eingetragen werden und die Philosophie der Geschichte der Menschheit, die hier lediglich als religiöser Proceß abgehandelt wird, fast selbst wieder als ein physischer oder „theogonischer" Proceß erscheint. Wenn bei Hegel das Umschlagen des logischen Begriffs in eine wirkliche Naturwelt alle Vermittelung vermissen läßt, so daß wir nicht aus den ideellen Proceß herauskommen, so kommen wir bei Schelling umgekehrt nicht aus dem realen heraus. Die Vermittelung der Gottheit und dieser unserer wirklichen Welt soll jetzt durch Herbeiziehung des Mythus — denn mehr ist diese Voraussetzung nicht — von dem Fall des Urmenschen eingeleitet und von da aus die Wiederbringung der Menschheit zur Freiheit und Gottebenbildlichkeit, durch eine der Welt anfangs bewußtlos inwohnende, dann mehr und mehr zum Bewußtsein sich emporringende Potenz bewirkt werden. Wir können in diesem Proceß nichts anderes als die zum zweiten Mal in Anwendung gebrachte Methode der früheren Naturphilosophie erblicken, die, wenn sie richtig wäre, die ganze erste Schöpfung sammt der Episode des Umsturzes überflüssig machen würde. Sagt er doch selbst*): „Wie sollte ich die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue Wissenschaft ihr hinzufügen (also nur eine Fortsetzung liefern) war die Aufgabe und Absicht." Ich sage: jene Episode erscheine überflüssig, denn soll jene in der Welt wirkende Potenz isolirt von der Gottheit als Naturpotenz wirken, so wäre sie wieder nichts anders als das hylozoistische Princip,

*) Sämmtl. Werke, Abthl. II. Bd. IV. S. 366.

aus dem die Welt sich blindlings entwickelte; könnte jene Potenz aber nur in wesentlicher Einheit und „Spannung“ mit der überseienden Gottheit, von dieser aus bestimmt und gleichsam befruchtet, die Welt, die Menschheit und ihre Geschicke vermittelnd zum Ziele führen, so wäre sie selbst nur das materielle Medium, die Natur, und die Gottheit das bestimmende Princip; damit aber kommen wir wieder auf die gewöhnliche Vorstellung einer leitenden Vorsehung und weiter auf alle die Probleme der Mittel und Wege zurück, wie die Gottheit die Welt regiert, ohne daß durch jene allgemeine weltimmanente „Potenz“ irgend etwas Specielles befriedigender als bisher erklärt wäre.

Aber auch ohnedies würden wir Anstoß an jener Vorstellung des Urmenschen als Repräsentanten der Gattung nehmen müssen. Er ist ein universale, das nach scholastischer Weise zum reale hypostasirt wird, aber eine solche Hypostase so wenig verträgt, wie irgend ein anderer Gattungsbegriff, ja unter allen am wenigsten, da er das Menschengeschlecht, die Summe von Individuen freiester und selbstständigster Art, deren jedes ein Ganzes ist, nicht etwa blos nominalistisch formal zu einem Collectivbegriff oder einer Summe, sondern zu einem substantiellen Individuum zusammenfassen will. In einem Reiche von Personen können nicht die geistig persönlichen Principien in eines verschmolzen werden, diese Principien können nur in ihren negativen Grundlagen, d. h. in den Lebenselementen, ohne die sie freilich nicht sein können, die sie aber kraft ihrer individuell geistigen Selbstbestimmung zu passiven Substraten herabsetzen, zu einer organischen Einheit verbunden gedacht werden. Sobald wir in dieses Substrat selbst die Quelle der Geistigkeit verlegen, diese aus jenem durch irgend welchen gesetzlichen Proceß entstehen lassen, fallen wir wiederum in die alte Anschauung des Hylozoismus und in alle Consequenzen desselben zurück. Vor dem gesunden Menschenverstande aber, d. h. vor dem durch kein Sophisma auf die Dauer zu blendenden Persönlichkeitsgefühl, dessen volles Maaß wir dem Christenthume verdanken, wird sich jenes universale reale alsbald wieder in eine nominalistische, formale Zusammenfassung oder Summe von Monaden auflösen, nur mit dem Unterschiede, daß diese Zusammenfassung hier nicht mehr eine rein subjective, blos gedachte sein wird, sondern, ihr entsprechend allerdings auch objective reale Mächte, aber nur untergeordnete, d. i. als die den Geistern zum Mittel dienende Natur überhaupt, anerkannt werden, welche freilich auch ihrerseits nicht ohne einen Mittelpunct und in diesem nicht ohne die absolute geistpersönliche Intelligenz und den machtvollen Willen, die wir Gott nennen, begriffen werden kann. Es heißt nichts anders als

dieses Mittel zum Princip machen, wenn man die Philosophie von unten auf entwickelnd anfängt; sie kann allerdings nicht objectiv von Gott anfangen, nicht unmittelbar vom absoluten Urgrunde dogmatisch ausgehen, sondern muß vom Product auf den Urheber schließen, weil sie von dem unmittelbar Gewissen ausgehen muß, dieses aber, das Product, sind wir selbst und wir selbst müssen uns als concrete Persönlichkeit ergreifen, nicht blos einseitig als bloßes Denken oder bloßes Sein, wenn wir ein Princip gewinnen wollen, das nach allen Seiten hin einer methodisch wissenschaftlichen Entwickelung des Weltbewußtseins mächtig ist.

Die Geschichte kann hier zwar nicht eigentlich positiv beweisen, aber der systematischen Entwickelung zur Seite gehend, bestätigen, was diese a priori von ihrem Princip aus deducirt. Wir erlauben uns daher, bevor wir schließen, noch einen weiteren Ueberblick über den historischen Gesammtverlauf in gedrängtester Kürze. Sowie bei der Beurtheilung des letzten Systems sich ergab, daß eine Philosophie, die dahin gelangt ist, ein umfassendes systematisches Bewußtsein von sich und ihrer Aufgabe zu haben, auch der Kritik keinen andern Angriff mehr gestattet, als nur den auf das systematische Gefüge überhaupt, so kann auch eine vollständige Kritik und Besonnenheit über den jetzigen Standpunct der Philosophie überhaupt nicht aus einem, auch nicht aus dem letzten Systeme allein gewonnen und von denjenigen erwartet werden, welche dieses System allein, oder etwa nur mit den modernen Präcedenzen desselben im Sinne haben. Ein vollständiges und klares Bewußtsein ist hierüber nur zu gewinnen durch den Gegensatz der mittleren und alten Philosophie, mithin durch einen Ueberblick über den ganzen Entwickelungsgang der menschlichen Geistesbildung. Die Geschichte, aber die philosophisch begriffene, tritt hier wieder in ihr Recht ein. Zu dieser vollständigen Orientirung ist es demnach allerdings nöthig, einen weitern Umkreis sich zu eröffnen, als der von uns gewählte Standpunct gestattete. Wir haben nur einen verhältnißmäßig kleinen, wenn auch reichen Abschnitt der Gesammtentwickelung, nur die letzte moderne Phase derselben durchgegangen, diese hat uns so viel gezeigt, daß es dem menschlichen Denken grundwesentlich darauf ankomme und ankommen müsse, Grund, Mittel und Zweck im Einzelnen und im Ganzen zu finden und zu begreifen. Alle drei Momente sollten Eins, aber sie sollten auch zu unterscheiden und jedes an seiner Stelle nothwendig das sein, wozu diese Stelle berechtigt. Die Formel für dieses Verhältniß zu finden, ist, wie die Universalgeschichte der Philosophie lehrt, die Aufgabe gewesen von Pythagoras bis Hegel; immerfort hat der menschliche Geist in dieser Intention und — selbst ohne

deutliches Bewußtsein davon zu haben — in dieser Formel gearbeitet, um sie für sich zu haben. Aber es ist ihm nur stufenweis gelungen, die Methodik und mit dieser Form auch den angemessenen Inhalt zu erarbeiten. Die Methode hat selbst ihre Entwickelung und Geschichte, diese aber fällt überall zusammen mit dem Princip sowohl als mit dem System oder dem objectiven Ergebniß und Resultat. Das vorchristliche Alterthum, die hellenische Philosophie, stand in dieser Idee; aber in ihrer Unmittelbarkeit ist diese Idee nur die Idee der Schönheit. Der Grund ist da noch das Seelenwesen, der Zweck noch unmittelbar die Erscheinung, Wirklichkeit; das Mittel ist das Leben, das Leben selbst aber ist noch Alles, mithin auch der Zweck, und muß es hier freilich noch sein, weil der Grund in der Erscheinung, die Erscheinung im Grunde unaufhaltsam auf- und untergeht, keines von beiden in sich für sich ist, so kann denn auch keines der Zweck sein, und es ist nichts übrig, als das Auf- und Untergehen, diese vermittelnde Bewegung selbst, zum Zweck zu setzen, obgleich sie damit in den Widerspruch geräth und als Leben die Würde des absoluten Zwecksseins nicht ertragen kann, sondern in den Progressus in infinitum, in absolut sein sollendes, d. i. in ein unendliches Endigen verfällt.

Das menschliche Selbstbewußtsein kann damit sich nicht beruhigen, es ist damit selbst in den schneidendsten, schmerzlichsten Widerspruch, in die Negation seiner selbst gestellt, sobald es sich auf die wahre Bedeutung dieser Kategorie besinnt; das Alterthum stand in dieser Idee anfangs ohne Reflexion, wie ein Kind, das noch nicht an den Tod denkt, weil es das Leben noch vor sich und zunächst allerdings die Aufgabe hat zu leben. Allein es konnte dabei nicht bleiben, der Inhalt dieser Idee, die Wahrheit derselben, gestattet keine dauernde Befriedigung, denn sie gestattet nicht, als Zweck zu setzen, was an sich nur Mittel ist. Das antike Bewußtsein brach, das Christenthum hob den wahren Zweck der Schöpfung, die gottebenbildliche Persönlichkeit des Menschen hervor.

Aber mit griechischer Muttermilch aufgesäugt, wandte sich die Philosophie innerhalb der altchristlichen, d. i. griechischen Kirche, zunächst ganz objectiv an das Problem der Gottheit; sie trug die Platonische Formel, die Idee der Schönheit auf diese über, erarbeitete ferner das Dogma der Dreieinigkeit, aber ganz objectiv bestimmt, noch nicht in die gehörige Beziehung auf Welt und Menschheit gesetzt und ebendarum auch nur als Dogma, nicht als Philosophem. Die Welt und sich selbst vergaß sie darüber; die ganz in objectiver Beschaulichkeit versunkene orientalische Christenheit spürte den Nerv der Thatkraft um so weniger in ihrem

Innern, je weniger die äußern Volks- und Staatsverhältnisse darnach waren, das Selbstbewußtsein zu erwecken; das Subject flüchtete vielmehr aus der Wirklichkeit und aus sich selbst hinaus in die überweltliche Objectivität, wie in ein willkommenes Asyl, und verlor und versenkte sich selbst in die überschwänglichen Tiefen der Gottheit.

Ein kräftigeres Selbstgefühl strömte erst mit dem frischen germanischen Blute in die europäische Menschheit ein. Es mischte sich zunächst mit dem griechisch-römischen zum Romanismus des Mittelalters in Sitte, Sprache und Denkweise. Aber die Seite der Menschheit, das Anthropologische, wie es die Dogmatik nennt, wurde alsbald hervorgekehrt, sobald diese Abendländer zu philosophiren anfingen, ja es wurde bis zum Pelagianismus fortgeschritten. Die zurückgekehrte Energie des Subjects, des Menschen und zwar des Einzelnen, der Persönlichkeit, behauptete alsbald ihre Rechte, und wie sie sich in rechtlichen Besitz eines weltlichen Eigenthums im Staate, der Kirche gegenüber, zu setzen und durch Werkthätigkeit zu behaupten wußte, so zog sie auch wissenschaftlich den Besitz der Natur wieder an sich, holte von den Arabern die verloren gegangene Mathematik und Physik, am Ende auch die griechischen Quellen selbst aus dem klösterlichen Staube und zuletzt den ganzen Schatz des Alterthums wieder aus Italien und Byzanz hervor, um die Kunst und mit ihr die Kallokagathie der Griechen unter der Form der novantiken Humanitas wieder in sich zu verarbeiten. Der Sieg der weltlichen Thatkräftigkeit, bis zur Werkheiligkeit gesteigert, und der Individualität, wenn auch einer abstracten, im Nominalismus war die Frucht davon.

Die dritte eigentlich deutsche Periode begann im deutschen universellen Sinne und Geiste. War seit Augustin und Anselm die Erarbeitung der Subjectivität unausgesetzt im Gange, zugleich aber auch im Kampfe mit einem diesen individuellen Atomismus dämpfenden kirchlichen Realismus gewesen, so war es nun die Aufgabe der protestantischen Welt — und diese Aufgabe ist gewiß die schwerste, zuletzt und völlig nur auf wissenschaftliche Weise zu lösende — jenen Objectivismus des ersten Christenthums und diesen Subjectivismus des Mittelalters zur versöhnenden Einheit zu bringen. Der protestantische Glaube hat dogmatisch diese Aufgabe stets festgehalten, so weit er in seinen kräftigsten Vertretern sein eigenes Werden inne ward; die Philosophie aber, um wissenschaftlich zu vermitteln, mußte den Gegensatz nothwendig auf die Spitze, d. i. zur schärfsten Antithese, treiben, und als Philosophie hatte sie ganz Recht, wenn sie sich an die Seite der Subjectivität hielt, das Subject als solches wo möglich als das Absolute hinstellte. Wir begegnen daher dem

Atomismus der endlichen Iche auf gleiche Weise bei Fichte wie bei Herbart; dem Inhalte nach haben beide dasselbe, wenn auch auf entgegengesetzte — jener in subjectiver, dieser in objectiver — Darstellungsweise, woraus man wiederum abnehmen möge, was, abgesehen von dem blos wissenschaftlichen Interesse der Naturwissenschaften, die mit dem abstracten „Bildungstrieb" nichts anzufangen vermögen, eigentlich der tiefere Beweggrund des Atomismus und Monadismus ist, der ihn in kräftigen Gemüthern einer Alles verflößenden Pantheistik gegenüber zu verschiedenen Zeiten hervorgetrieben hat; man wird als solches Interesse zuletzt doch wieder einen ethischen Grund, den Grund des individuellen Selbstgefühls, entdecken. Diesem subjectiven oder objectiven Atomismus gegenüber mußte nun aber auch der Monismus wieder sein Recht behaupten: das Fichte'sche Subject, war es nur einmal erst völlig als in sich abgeschlossene Ganzheit erfaßt, schlug bei Schelling und Hegel, theils als objectiver Realismus, theils als objectiver Spiritualismus, aber auf beiderlei Weise in Pantheismus aus, und die Gegenwart wird nun endlich dazu reif, in diesen Formen und Phasen die Aufgabe deutlich zu erkennen, an der sie bisher mit mehr oder weniger Bewußtsein des Endzwecks gearbeitet hat, der in unverkennbarer Klarheit aus dem Ganzen hervortritt.

Kant sagt dem natürlichen Menschenverstande dadurch zu, daß er dem empirischen Coeficienten unseres Weltbewußtseins Rechnung trägt, und schon deßhalb hat die neueste Zeit nach Schleiermacher's Vorgang sich wieder zu ihm bekehrt, nachdem die idealistische Ueberspannung verklungen ist, die dem menschlichen Ich eine unendlich productive Kraft beimaß, die aber nach aller psychologischen Erfahrung mit der zeitlichen Entwickelungsweise des Ich im Widerspruch steht. Anderseits aber hatte Kant's Kritik der theoretischen Vernunft all unser Wissen auf den Umkreis des empirischen Stoffs beschränkt und der Vernunft nur das Geschäft der Formirung übrig gelassen. Zog man den gegebenen Stoff ab, so blieb für diese Philosophie eigentlich nur eine formale Logik und das Geschäft der Kritik in der Anwendung dieser Denkformen auf die Erscheinungen der Sinnenwelt übrig; sie war mithin eine bloße Wissenschaftslehre. Der Philosophie als solcher stand kein realer Inhalt, kein Gegenstand mehr zu Gebote, der jenseits der Erscheinung, über oder unter derselben liegend, ihr specifisches Eigenthum genannt werden, worin sie mit ihrer Speculation zu herrschen berechtigt sein konnte. Es sollte zwar ein jenseitiges Gebiet geben, aber für uns unerkennbar sein. Die Quelle, die in der Tiefe des Menschenwesens für das unmittelbare Selbstbewußtsein der realen Willenskraft sich aufthat, blieb unausgeschöpft, oder wurde

als ein zweites Princip neben das der theoretischen Vernunft gestellt, unerachtet es im Denken nicht minder als im Wirken als das gemeinsame und nur in dieser concreten Einheit sich als positives und productives Princip sich erweist.

Mit dem einseitigen Formalprincip des Denkens, das allen Inhalt erzeugen sollte aber nicht konnte, hat man nach so viel vergeblichen Anstrengungen gebrochen, hat sich der Empirie zugewendet, Lust und Vertrauen zur Philosophie verloren; und doch kann man ihr, wie wir gleich im Anfang dieser Vorträge bemerkten, nun und nimmermehr entsagen. Ein neuer philosophischer Messias soll kommen, ein neues geistiges Organ aufgethan, ein neues Princip entdeckt werden. Dieses Princip liegt nahe, es liegt in uns selbst, es ist das ipsissimum unserer selbst. Aber mit dem Princip allein ist's nicht gethan, es muß auch in Bewegung gesetzt, der Drang und die Lust es zu entfalten, neu aufgeweckt werden. Und diese wird erwachen mit der Ahnung, daß damit unerwartet Großes und Schönes erreicht, die Nebeldecke vor dem Blick in's Hohe und Künftige, in die Ferne zum Ziele hin weggezogen werden kann; es muß eine Hoffnung erregt, ein erreichbarer Zweck in Aussicht gestellt werden, für den man sich begeistern kann, eine höhere, schönere Welt, wenn im Gebiet der Philosophie wieder neues Leben erwachen soll. Und kann uns wohl eine schönere Welt vorgezaubert werden als der reine klare Himmel des wahren Christenthums? Aber wie steht es jetzt? Wir, d. h. der größere Theil der wissenschaftlich Gebildeten, haben uns fast schon daran gewöhnt, dieses Himmelreich und unsere unsterbliche Zukunft darin als eine holde Poesie zu betrachten, weit abgeschieden von der wirklichen Wahrheit, von aller gegenwärtigen und künftigen. Poesie und Wahrheit sind uns zu völlig geschiedenen Reichen der Phantasie und des Verstandes, des Träumens und Wachens geworden, das eine nicht wahr, das andere nicht schön. Die Ideale der Dichtung zerrinnen wie Nebelbilder, sobald das Licht der Wissenschaft anbricht; ja die Schönheit, die Kunst selbst hat ihre Erhabenheit verloren, sich aus ihrem Himmel in genreartigen Realismus herabgesenkt. Warum und seit wann? Weil die Philosophie zu einer Wissenschaft geworden, die wie jede andere ihren Stoff nur aus dem Reich des Thatsächlichen und Wirklichen, aus der Natur und Geschichte entnimmt, nur soweit reicht als diese, und wo diese ausgeht, es mit nichts als leeren Formen zu thun haben soll. Die Philosophie, die, seit Kant's Vernunftkritik zur bloßen Erkenntnißtheorie geworden, den Inhalt ihrer Begriffe aus der Empfindung nehmen und nur insoweit Wissen werden sollte, als sie diesem Stoff die Form des Denkens anziehen konnte, diese

kritisch negative Philosophie ist mit Hegel zu Ende gelaufen; wir erkennen in ihr die Vollführung einer großen und an ihrem Theile berechtigten wissenschaftlichen Vergangenheit, wie dieses philosophische Bewußtsein als ein epimetheisches, rückwärts auf die Vergangenheit, nicht als ein prometheisches, auf das Seinsollende, die Zukunft, hingewendetes, sich selbst ausspricht: „Erst in der Reife der Wirklichkeit erscheint das Ideale dem Wirklichen gegenüber, und jenes erbaut sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellectuellen Reiches. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau macht, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sich nichts verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ — Sie hat also nichts begreiflich zu machen, als „daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich“ war.

Dennoch — schon Aristoteles hat gesagt: „die Philosophie ist poetischer als die Geschichte,“ und Schelling sprach jüngst das prophetische Wort aus: „So tief hat die Philosophie in alle Verhältnisse der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat sie zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches sein kann, und daß, wie früher Poesie der Philosophie vorausging und zu dieser namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetisches Verhältniß hatte, so jetzt die wiederauflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbeizuführen bestimmt ist, schon indem sie der Poesie, wenigstens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenstände zurückgiebt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniß derselben verloren gegangen war.“ (Bd. III. S. 12.) — Es soll also, wenn erst die wahre Speculation wieder in ihr Recht eingetreten, eine Zukunft geben, in der das poetische Ideal wahr und das Wahre schön sein werden. Damit ist zugleich gesagt, daß das poetische Ideal dann selbst auch ein geläutertes, erhabeneres, und daß die Wissenschaft in geheimere Tiefen vorgedrungen sein müsse. Ist es dieser erst gelungen die göttliche Persönlichkeit als absolute und die menschliche als unsterblich zu begründen, so wird auch das ganze System der Philosophie in neuer Gestalt sich verjüngen. Das Mittel aber zu dieser läuternden Krisis und befreienden Entschränkung der Vernunft kann nur in dem ethischen Grund und Boden zu finden sein. Aesthetik, Ethik, speculative Theologie werden sich wie intellectuelle Anschauung, Verwirklichung und endzweckliche Bewährung verhalten, und das, was man die Wahrheit nennt, wird nicht mehr blos soviel als subjectiv logische Richtigkeit, und nicht mehr blos soviel als formale Ueberein-

stimmung des Denkens mit der Wirklichkeit, mag diese schlecht oder recht sein, bedeuten, sondern Ideell und Reell werden sich beide zur vollendeten Wahrheit im wirklich gewordenen Ideal durchdringen. Diese Aussicht auf zu Erreichendes muß uns jetzt noch einmal wiederbeleben, wie sie in jeder früheren Periode lebendig war, wo die Philosophie in jugendlich entzündetem Aufstreben begriffen war, wo sie, um mit Plato zu reden, ein neues Schwunggefieder sich entsprießen fühlte, in den positiven und productiven Zeiten der Griechen, Romanen und Deutschen. So lange man strebt, glaubt man, und so lange man glaubt, strebt man. Freilich mußten auch negative Zwischenacte eintreten, kritische, die alle jene poetischen Ideale anzweifelten, die ihrer Natur nach nicht wirklich werden konnten, weil sie noch mit innern Widersprüchen behaftet, nicht das wahre, das höchste waren, und etwa nur den gesetzlich nothwendigen Verlauf der Natur und des menschlichen Erdenlebens in's Unmögliche ausschmückten. Das Geglaubte wird immer wieder durch das Läuterungsfeuer einer „Vernunftkritik" hindurch müssen, bis es die in sich mögliche, wirklich werden könnende Gestalt gewinnt, somit dem *wahren* Ideal gleich geworden sein wird und dann nicht mehr blos geträumt, gehofft, geahnet, sondern als wirkliche Wahrheit *gewußt* werden kann, so daß die poetische und die philosophische Wahrheit in letzter Enthüllung als eine und dieselbe hervortritt. Seien dies dermalen immerhin noch Hoffnungen und Entwürfe für einen Bau, zu dem die Einzelnen, Seher wie Kritiker, zwar Sandkorn nur für Sandkorn reichen, und mögen sie gerade jetzt, da „eine Gestalt des Lebens alt geworden", im Dämmerlicht des Abendsternes arbeiten, immer darf und soll der echte Jünger der Weisheit ihn zugleich als den Morgenstern begrüßen, in dessen Strahl ein jüngeres Geschlecht beim nächsten Erwachen das Werk rüstig fortführen wird.

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenroth!

Leipzig

Druck von Giesecke & Devrient.

Chalybaeus, Heinrich Moritz,

Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule

Leipzig 1860